AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

Director: MANUEL GAMIO

Secretario: JUAN COMAS

Vol. XI | MEXICO, D. F., ENERO, 1951 | NUM. 1

SUMARIO

EDITORIAL:

ARTICULOS:

NOTAS BIBLIOGRAFICAS:

Colaborador Técnico: LAURO J. ZAVALA

Maderas de Alberto Beltrán.

COLABORADORES

Anibal Buitrón, ecuatoriano. Profesor Normalista y Graduado en Antropología en la Universidad de Chicago. Associate Fellow del Institute of Andean Research de Nueva York. Jefe de la Sección de Investigaciones Sociales del Instituto Nacional de Previsión del Ecuador. Ha realizado muchas investigaciones sobre el Indio ecuatoriano y publicado numerosos trabajos sobre las mismas. Su obra más reciente es *The Awakening Valley* (con John Collier, Jr).

Herbert Baldus, brasileño. Doctor en Filosofía de la Univ. de Berlín. Catedrático de Etnologia Brasileira en la Escola de Sociologia e Política y Jefe de la Secção de Etnologia del Museu Paulista de la Univ. de São Paulo. Dirige la *Revista do Museu Paulista* y es autor de diversas obras de antropología, entre las que se distinguen *Ensaios de Etnologia Brasileira e Indianerstudien im nordöstlichen Chaco*, como consecuencia de sus estudios entre tribus del Paraguay, así como en Paraná, Mato Grosso, São Paulo, Goyás y Pará, en Brasil.

Gustavo Adolfo Otero, boliviano. Escritor. Desempeñó entre otros puestos, el de Director de Bellas Artes de la Universidad Nacional de la Paz, y Ministro de Educación de su país. Sus obras, casi todas de índole sociológica, sobrepasan de 20, destacándose entre ellas: *El Chile que yo he visto* (1922), *Estampas Bolivianas* (1932) y especialmente *Vida Social del Coloniaje* (1942), que trata de la dominación española en el Alto Perú (hoy Bolivia).

Laura Thompson, norteamericana. Antropóloga. Ha hecho diversas investigaciones de campo, especialmente en las Islas Fiji y Guam, así como en Hawai, y entre los Indios del Sur de los Estados Unidos. Entre sus obras, las principales son *Fijian Frontier; Guam and its People; The Hopi Way* (con Alice Joseph); and *The Hopi Crisis: A Report to Administrators.*

La Dra. Thompson ha sido Coordinadora del Proyecto de Investigación sobre la Personalidad del Indio y la Administración de los asuntos indígenas, cuyos resultados empezamos a publicar en *América Indígena* en Enero de 1950 y que hoy continúa.

EDITORIAL

INTRODUCCIÓN DE NUEVOS ALIMENTOS PARA COMPLEMENTAR LA DIETA INDÍGENA [1]

En pasadas reuniones del Comité de Bienestar Rural de la F.A.O., de cuyo cuerpo de asesores tuvimos el honor de formar parte, indicamos la urgencia que hay en complementar la insuficiente alimentación de los campesinos de la América Latina y en especial de los de filiación autóctona, pero como no ha surgido de tal propuesta reacción alguna, nos permitimos insistir a tal respecto.

La dieta, exclusivamente vegetariana, a base de maíz, patata, yuca, etc., de más de treinta millones de Indios y Mestizos que habitan las Américas, es, en términos generales, incompleta y poco variada y así lo ha sido desde tiempos precolombinos; es decir, que se trata de una de las supervivencias culturales profundamente arraigadas en ese sector demográfico.

La deficiencia de esa dieta en la que predominan los carbohidratos, consiste principalmente en la falta de suficientes proteínas y grasas, lo cual no sólo es causa de la delgada constitución que en general caracteriza a quienes la ingieren, así como de diversas y en ciertos casos muy serias indisposiciones, sino que explica, en parte cuando menos, su carácter con frecuencia melancólico y retraído.

Indianistas y nutriólogos entusiastas, pero románticos e idealistas, proponen desde luego que la pobre y escasa dieta del Indio sea complementada con alimentos de gran poder nutritivo, como leche, huevos, carne, etc., pero no se refieren a los medios prácticos para lograr tal objeto, no indican de qué manera pueden agenciarse los medios económicos que requiere ese cambio de alimentación, medios de que carece el Indio, dada su perenne pobreza.

Pero hay algo más que obstaculiza tal propósito y es bien conocido por experimentados nutriólogos: aun contando con posibilidades económicas, el cambio de dieta vegetariana a omnívora tropieza con dificultades que no siempre pueden vencerse y consisten entre otras, en que la digestión de la segunda se dificulta a quienes desde la infancia están acostumbrados a la primera. Esto se comprueba por ejemplo en los países indo-ibéricos del Continente, no sólo respecto a los campesinos indígenas, sino también a los sirvientes de esa filiación que trabajan en las ciudades y persisten en una dieta predominantemente vegetariana, por más que sus patronos les suministran alimen-

---

[1] El presente Editorial fué presentado por nuestro Director, Dr. Manuel Gamio, ante la IV Conferencia Interamericana de Agricultura y la Reunión Regional Latinoamericana de Agricultura, celebradas en Montevideo, durante el recién pasado mes de Diciembre, 1950.

EDITORIAL

INTRODUCTION OF NEW FOODSTUFFS TO COMPLETE THE DIET OF THE INDIANS[1]

In past meetings of the Committee for Rural Welfare of the F.A.O. of whose body of councilors we had the honor of forming part, we spoke of the urgency there is of complementing the insufficient diet of the peasants of Latin America, and especially those of autochthonous origin, but as no reaction has come from that suggestion, we take the liberty of insisting to that effect.

The exclusively vegetarian diet, consisting principally of corn, potatoes, "yuca", etc. of more than thirty million Indians and Mestizos that inhabit the Americas, is generally incomplete and lacking in variety, and so has it been since precolumbian times; so to say, it is one of the most deeply rooted cultural remainders of that demographic sector.

The deficiency of that diet in which carbohydrates predominate, consists mainly in the lack of sufficient proteins and fats, and this not only is the cause of the leanness which generally characterizes the people subjected to it, as well as certain and often serious ailments, but it also explains, at least in part, their temperament which is frequently melancholic and reserved.

Indianists and dietists, certainly enthusiastic, but also romantic and idealistic, propose that the poor and scarce diet of the Indians be immediately complemented with foodstuffs of great nutritional value, such as milk, eggs, meat, etc., but they fail to suggest practical means to achieve this; they do not say where the economical means to bring about this change in diet are to be obtained; the Indian of course lacks them, considering his perennial poverty.

But there is something else that stands in the way of this purpose, something which is well known to experimented dietists; even if the economical possibilities for a change from a vegetarian to an omnivorous diet were on hand, such a change meets other difficulties which are not always easily overcome, for instance, the fact that the digestion of the second diet is difficult for those who from childhood have been subjected to the first. This is easily proved, for instance in the Indo-Iberic countries of the Continent, not only in regard to Indian peasants, but also in regard to servants of the same race, who work in the cities and who persist in their predominantly vegetarian diet,

---

[1] The present Editorial was presented by our Director Dr. Manuel Gamio before the IV Inter-American Conference of Agriculture and the Regional Latin-American Meeting of Agriculture, held in Montevideo during the past month of December, 1950.

tación omnívora. Algunas personas opinan que tal actitud se debe en buena parte a que las proteínas animales suelen contener perjudiciales toxinas de las cuales carecen las de origen vegetal y contra las que no tiene defensa el organismo del Indígena, puesto que no estaba habituado a dicha dieta.

Teniendo en cuenta lo arriba expuesto, desde hace más de veinte años y con más intensidad desde que dirigimos las actividades del Instituto Indigenista Interamericano, pugnamos por complementar la dieta indígena con derivados alimenticios del frijol soya, tarea en la que muchas otras personas también han puesto su atención y esfuerzo; pero, por desgracia, ni en el caso de ellas ni en el de nosotros se ha logrado generalizar de manera permanente el consumo alimenticio de dicha leguminosa en comunidades aborígenes, lo cual se debe a varios motivos. En efecto, en múltiples regiones de México y Centro América, este Instituto ha introducido dicha semilla, suministrando al mismo tiempo instrucciones para su cultivo, así como recetas acondicionadas a las escasas posibilidades económicas del Indio, a fin de que condimente alimentos derivados de ella; sin embargo, alcanzamos gran éxito venciendo uno de los más serios obstáculos que imposibilitaba la fabricación de tortillas de maíz y frijol soya en substitución de las de maíz solamente, que son las que forman la base de la dieta del pueblo mexicano; la dificultad consistía en otro factor, y es que la semilla del frijol soya requiere cinco o más horas de cocimiento en el modesto hogar indígena, compuesto por tres o más piedras, entre las cuales se coloca la leña y encima la vasija que se desea calentar, no habiendo quien aceptara la pérdida de tiempo y el exagerado gasto de combustible que semejante operación entraña. En vista de esto, tras detenida experimentación el Instituto llegó a una solución simplista y práctica del caso, que consistió en aplicar al frijol soya el mismo procedimiento que se emplea para hacer tortillas de maíz, o sea colocar cierta proporción de ambos cereales dentro de una vasija que contenga agua, agregándose determinada cantidad de cal,[2] exponiéndola al fuego y agitándola durante treinta o cuarenta minutos, pero cuidando de que el agua no llegue a hervir; en seguida se hacen la masa y las tortillas a mano o mecánicamente, según se acostumbre en cada región.

Para implantar definitivamente el consumo del frijol soya entre los Indios, es indispensable contar con suficientes elementos económicos para establecer cocinas en las comunidades indígenas, en las que se enseñe la manera de hacer tortas y tortillas, leche, queso, cuajada

---

[2] Seiscientos cincuenta gramos de maíz, trescientos cincuenta de frijol soya y setenta de cal.

even when their employers provide them with an omnivorous diet. Some persons are of the opinion that this attitude is due mainly to the fact that animal proteins sometimes contain harmful toxines that are not found in those of vegetable origin.

Considering what has been said above, for more than twenty years, and especially since we took charge of the direction of the Inter-American Indian Institute, we have been striving to complement the Indians' diet with foodstuffs deriving from the soy bean, a task which has also been undertaken by several other persons; but unfortunately, neither they nor we, have been able to permanently introduce the consumption of that legume among the aboriginal communities, a fact wich has several motives. This Institute has introduced that seed in various regions of Mexico and Central America, providing at the same time instructions for its cultivation, as well as recipes conditioned to the meager economical possibilities of the Indian, so that he could cook dishes deriving from it; we succeeded in overcoming one of the greatest obstacles in the way of making "tortillas" from corn and soy bean instead of only from corn, as they are eaten as basic diet by the Mexican people; the difficulty lay in a different factor: the soy bean seed requires five or more hours of cooking in the modest Indian fireplace, formed by three or more stones, among which the firewood is placed, and over it the pot which is to be heated; no one was willing to accept the great loss of time and exagerated expense in fuel involved in that operation. In view of that, and after careful experimenting, the Institute found a simple and practical solution: the same process used in the making of corn "tortillas" was applied to the soy bean, that is, a certain amount of both cereals was placed in a pot containing water, and a certain amount of lime was added,[2] after which the mixture was put over the fire and stirred for thirty or forty minutes, taking care of preventing the water from boiling; the dough is then prepared, and the tortillas are made by hand or by mechanical means, according to the customs of each region.

In order to definitely implant the consumption of the soy bean among the Indians, it is necessary to have enough economical elements with which to establish kitchens in the Indian communities, in which to teach them the way to make cakes and "tortillas", milk, cheese, "cuajada" and other simple and nutritive foods, all of which should

---

2 Six hundred and fifty grams of corn, three hundred and fifty of soy bean and seventy of lime.

y otros sencillos y nutritivos alimentos, los cuales deben ser ofrecidos a precios menores que los de los análogos hechos con maíz, patata, etc., suministrándolos gratuitamente a enfermos y niños. Esta tarea debe continuarse ininterrumpidamente durante tres o más años, pues de otra manera no se podría contrarrestar el consumo de la vieja y arraigada dieta.

Paralelamente es preciso enseñar el cultivo del frijol soya mostrando las ventajas que trae para las tierras por su poder nitrogenante, así como el alto valor que tiene la planta como forraje para el ganado.

El Instituto confía en poder contar para el futuro con la suma relativamente corta, diez o veinte mil dólares, para implantar la aludida complementación de la dieta indígena en regiones representativas del Continente, después de lo cual es de esperarse que tan útil hábito se extendiera de modo automático a otros lugares; asimismo espera que gobiernos y entidades particulares interesados en tan trascendental materia la consideren con la atención que merece y actúen en consecuencia.



be offered at cheaper prices than those made of corn, potato, etc., and they should also be provided free to sick people and children; this task must be kept up constantly for three years or more, there being no other way in which to stamp out the old and deep rooted diet.

At the same time, the cultivation of the soy bean must be taught, stressing its advantages for the soil, due to its nitrogenizing properties, as well as the high value of the plant itself as cattle food.

The Institute is confident that it will have in the future, the relatively small amount, ten or twenty thousand dollars, necessary to implant the aforementioned complementary food in the Indian diet, in representative regions of the Continent, after which it is to be expected that this useful habit will automatically spread to other places; it also expects governments and private institutions that may be interested in this important matter, to give it the attention it deserves and to act accordingly.



EL INDIO Y EL SEGURO SOCIAL EN EL ECUADOR

PROYECTOS Y EXPERIENCIAS

Por ANÍBAL BUITRÓN
(Ecuador)

Summary

The history of Social Security in Ecuador begins in 1928, although it was not definitely organized nor made compulsory until July 1942; there are three bodies in charge of its functioning: one, of a directive type, the National Institute of Prevision; and two with executive functions: the Pension Fund and the Insurance Fund.

One of the functions of the Institute was the creation of the Patronato del Indio y del Montuvio. Nevertheless, and for various reasons, Social Security only protects a small number of workers, among which farmers, mostly Indians, are not included. In spite of that, the Farmers' Social Missions were created, through the efforts of the Institute, according to Decree of July 9, 1936. This law has not been practically effective, as the Insurance Fund financed only the insurance of urban workers, leaving to the Institute the obligation of organizing "whenever it thought it convenient" the insurance of farm laborers. A new set of regulations on Social Missions for the Protection of the Country's Farmers was passed in 1948 with the purpose of putting an end to that abnormal situation, as Ecuatorian social experts consider social missions as the ideal means of protecting the farmer. In order to put the new regulations into practice, previous research is needed, as well as protective activities.

The author of this paper was commissioned since 1946 by the Prevision Institute to realize such studies and for that purpose he has been working up to the present in the Provinces of Otavalo, Pichincha and Chimborazo (for the first study, see América Indígena, Vol. VII, pp. 45-62). In 1948 it was resolved to establish two Social Missions, one in the Highlands and the other in the Coast, each Mission having four Centers: "Cattle and Farming", "Industrial", "Medical" an "Cultural", the purpose of which is to improve the economical, biological and cultural level of the rural population. Due to lack of funds and to other reasons, it was only possible to establish the Medical Center as an experiment: after a careful selection, four of them were organized at the strategic towns of Calderon, Pomasqui, Cumbaya and Nayon, near Quito and which are shown on the enclosed map (see p. 18).

In short, due to various reasons the two Missions (Highlands and Coast) have not been organized, and of the four Centers of each Mission, only the Medical Center has been established in four places of which only two, those of Pomasqui and Cumbaya are still in operation. Nevertheless, the results have been gratifying and show what could be accomplished with social service if the original plan were to be carried through.

The greater part of this article deals with the establishment, activities and results of those four Medical Centers. A series of statistical tables and some pages of conclussions

made it of great interest for the readers of this Magazine. Besides, Aníbal Buitrón, graduated in Chicago is one of the most distinguished anthropologists in Ecuador, and most of what the National Institute of Prevision has been able to accomplish up to now in behalf of the peasant, that is, of the Indian, is due to his collaboration.

Breve historia del Seguro Social en el Ecuador

El Seguro Social en el Ecuador se puede decir que comienza el 13 de marzo de 1928 con la promulgación de la Ley de Jubilación, Montepío Civil, Ahorro y Cooperativa.

El 22 de noviembre de 1928 fueron aprobados los Estatutos de la Caja de Pensiones encargada de poner en práctica la ley arriba mencionada.

El 8 de octubre de 1935 fué creado el Instituto Nacional de Previsión al cual se le asignaron funciones relativas al establecimiento del Seguro Social Obligatorio, del Seguro Voluntario y del Patronato del Indio y del Montuvio.

El 11 de octubre de 1936 se declaró la autonomía del Instituto y de las Cajas de Pensiones y del Seguro, esta última hasta entonces formaba parte integrante del Instituto.

El 1º de enero de 1937 el Instituto Nacional de Previsión comenzó a recibir de las empresas industriales los aportes de sus empleados y obreros para el establecimiento de una caja que se llamó del Seguro de Empleados y Obreros Industriales e inició sus funciones, independientemente del Instituto Nacional de Previsión, el 1º de julio de 1937.

El 25 de julio de 1942 se promulgó la Ley del Seguro Social Obligatorio con lo cual se consiguió la estructuración presente del Instituto y de las Cajas.

El 28 de diciembre de 1943 se aprobaron los estatutos que, con ciertas enmiendas, rigen hasta hoy las actividades de las Cajas de Pensiones y del Seguro. Estos estatutos entraron en vigencia el 1º de abril de 1944.

De lo expuesto en esta breve historia del Seguro Social se desprende que son tres los organismos encargados de aplicar el Seguro Social en el Ecuador: uno, de orden directivo, que es el Instituto Nacional de Previsión; y dos, de tipo ejecutivo, que son las Cajas de Pensiones y del Seguro.

A quiénes protege el Seguro Social Ecuatoriano y beneficios que presta

El régimen de la Caja de Pensiones incluye a los empleados públicos, municipales, bancarios, de las compañías de seguro privado y de

la propia Caja. Además esta institución administra los fondos de la Caja Militar y la Sección de Ahorro Militar.

La Caja del Seguro comprende en su régimen a los obreros, empleados privados (exceptuando a los empleados de Banco y a los de las compañías de seguros), funcionarios y empleados del Instituto Nacional de Previsión y de la misma Caja.

Las funciones de las cajas del Seguro y de Pensiones son cubrir los siguientes riesgos: ENFERMEDAD, MATERNIDAD, INVALIDEZ, VEJEZ Y MUERTE, mediante la concesión de prestaciones en especie y en dinero. La Caja del Seguro debe, además, cubrir los accidentes de trabajo y las enfermedades profesionales, pero estas dos últimas prestaciones todavía no entran en vigencia.

A más de los beneficios originados en las prestaciones ya citadas, las cajas contemplan en sus estatutos la concesión de préstamos quirografarios, préstamos hipotecarios con y sin seguro de desgravamen para la adquisición de bienes raíces, la construcción de viviendas para empleados y obreros, préstamos a instituciones de derecho público con finalidades sociales y préstamos para el incremento de la industria y la agricultura.

El Seguro Social Ecuatoriano y su relación con el Indio

Hemos visto que una de las funciones encomendadas al Instituto Nacional de Previsión, cuando éste fué creado, es el patronato del Indio y del montuvio.

El Art. 7º de la Ley del Seguro Social Obligatorio dice: "El Instituto Nacional de Previsión, en la época que juzgare oportuna, según las condiciones del ambiente nacional y después de verificados los estudios y cálculos necesarios, fijará, previa aprobación del Poder Ejecutivo, tanto las modalidades peculiares del seguro social de los trabajadores agrícolas... como la fecha en que comience a regir este seguro social obligatorio especial para los preindicados trabajadores".

El Art. 35 de los Estatutos del Instituto Nacional de Previsión, que trata de las facultades y deberes del Departamento de Investigación Social y Propaganda, dice: "Estudiar las condiciones sociales de los grupos de trabajadores que aún no se hallen dentro del régimen del Seguro Social, con miras a su afiliación. En particular las modalidades de trabajo, sistemas de salarios y posibles aportaciones para el seguro".

Finalmente, entre los recursos del Seguro Social se cuenta con el señalado por la letra D del Art. 37 de la Ley del Seguro Social Obligatorio, que dice: "El 10% de las recaudaciones fiscales provenientes

de las tasas por servicios de correos. Este recurso se destinará exclusivamente a la protección social del campesinado con miras a la implantación de su Seguro Social".

De lo expuesto hasta aquí se desprende que:

1. El Seguro Social Ecuatoriano tiene muy pocos años de vida.

2. El Seguro Social Ecuatoriano protege a un número reducido de trabajadores.

3. El grupo numeroso de trabajadores agrícolas, formado en su mayoría por Indios en la Sierra y montuvios en la Costa, no está todavía incluído en el régimen del Seguro Social Ecuatoriano.

4. La Ley del Seguro Social Obligatorio y los Estatutos de la Caja del Seguro contemplan:

a) la necesidad de investigar las condiciones sociales de los grupos de trabajadores que aún no se hallan dentro del régimen del Seguro Social con miras a su afiliación;

b) los fondos que deben servir exclusivamente para la protección social del campesinado con miras a la implantación de su seguro social; y

c) las modalidades peculiares del Seguro Social de los trabajadores agrícolas como la fecha en que comience a regir este seguro social obligatorio especial para los preindicados trabajadores.

Proyectos de ampliación del Seguro Social al campesinado

La ampliación del Seguro Social al campesinado fué un anhelo de los mismos iniciadores del Seguro Social Ecuatoriano desde 1936. El Dr. Pablo Arturo Suárez, aun antes de la fundación de la Caja del Seguro, presentó un proyecto de ordenanza sobre Misiones Sociales Campesinas que fué promulgada como Ley de la República el 9 de julio de 1936. Esta Ordenanza considerando que "las condiciones de vida de la población rural ecuatoriana requieren para su mejoramiento una labor constante, tutelar y técnica en todos sus aspectos; que sus habitantes se hallan, en general, en estado de decadencia biológica...; que el conocimiento de la realidad nacional y sus valores sociales y económicos, exige estudio e investigaciones efectuados en cada colectividad..." acordó organizar Misiones Sociales de Distrito con los siguientes fines:

Estudiar las condiciones del ambiente físico; contribuir a establecer el censo tanto de orden biológico como económico y social; realizar las obras de urgencia tendientes a remediar los más graves males o causas de nocividad que el estudio o la observación den a conocer; efectuar una obra armónica en conexión con las autoridades adminis-

trativas tendiente a mejorar las costumbres, a divulgar y aplicar las prácticas de higiene pública y privada, los deportes y la cooperación individual; a defenderse contra todo empirismo; a establecer servicios prácticos y efectivos de asistencia médica, de protección infantil y maternidad y a divulgar y aplicar prácticas y medidas encaminadas a renovar o mejorar los métodos agrícolas, manufactureros, etc.

Desgraciadamente esta ley, como muchas otras, quedó en el campo de la teoría, pues la Caja del Seguro, cuando fué fundada, financió únicamente el seguro para trabajadores urbanos, empleados y obreros, dejando al Instituto la obligación de realizar "para la época que juzgare oportuna" el seguro de los trabajadores agrícolas y de otros grupos humanos no protegidos todavía.

El 23 de agosto de 1948 fué aprobada por acuerdo ministerial una nueva ordenanza sobre Misiones Sociales de Protección al Campesinado Nacional. Las misiones sociales, según esta ordenanza, "tendrán como finalidad realizar la protección social del campesinado, obtener todas las informaciones técnicas necesarias y, por estos medios, crear el ambiente propicio para ir hacia la implantación del Seguro Social del Campesinado Ecuatoriano".

El Departamento Médico del Seguro Social ha insistido en que se comience la obra del seguro en los campos. En mayo de 1944 elevó al Instituto un informe sobre la viabilidad de la Ordenanza de 1936, considerándola como una magnífica base para la organización de los servicios rurales, ya que la misión social es la institución que más se adapta a nuestras condiciones peculiares.

En junio de 1945 el Director del Departamento Médico hizo un trabajo más completo sobre el seguro del campesino, llegando a la conclusión de que la misión social es la mejor forma de llegar con este beneficio a los campos ecuatorianos.

En los últimos meses de 1945 el Departamento Médico preparó el presupuesto para 1946 e hizo constar la suma de quinientos mil sucres para la instalación de dos misiones sociales, una en la Sierra y otra en la Costa. Desgraciadamente el Instituto anuló esa partida y no fué posible la organización de las referidas misiones.

Los artículos que hemos citado en relación con el tema que nos ocupa dan a entender que la Ley del Seguro Social Obligatorio ya previó las etapas por las cuales debe atravesar la implantación del Seguro Social de los Trabajadores Agrícolas, pues, se recordará que estas disposiciones de la Ley hablan de investigación y protección con miras al establecimiento de un seguro especial para los preindicados trabajadores.

El Instituto Nacional de Previsión, valorando esta acertada disposición de la Ley y comprendiendo que en verdad no hay otro camino mejor, empezó a darle cumplimiento iniciando la etapa de la investigación para pasar luego a la etapa de la protección y finalmente llegar al establecimiento del seguro social del trabajador agrícola.

La investigación

Desde junio de 1946 el antropólogo Aníbal Buitrón, Jefe de la Sección de Investigaciones Sociales del Campesinado del Instituto Nacianal de Previsión, ha realizado las siguientes investigaciones:

1) "Situación económica y social del Indio otavaleño".[1]
2) "Codiciones de vida y trabajo de los campesinos de la Provincia de Pinchincha".[2]
3) "Condiciones de vida y trabajo de los campesinos de la Provincia del Chimborazo" (Este informe no ha sido todavía publicado).

Estas investigaciones han considerado, de manera especial, los siguientes aspectos:

a) Porcentaje de trabajadores asalariados e independientes; asalariados agrícolas y asalariados no-agrícolas;
b) Condiciones de vida del campesino en lo que se refiere a su alimentación, habitación y vestido;
c) Métodos de trabajo;
d) Remuneración del trabajo; y
e) Hábitos y costumbres.

Con el objeto de ampliar y complementar estas investigaciones el Instituto Nacional de Previsión contrató los servicios del Sr. David Basile, geógrafo de los Estados Unidos, para que investigara en la Provincia de Pichincha, a partir de noviembre de 1947, los siguientes aspectos:

a) Factores físicos que determinan la producción;
b) Factores que contribuyen o interfieren para que los trabajadores agrícolas obtengan mejores salarios y;
c) Factores que, a más de la parcelación de la tierra, pueden mejorar el nivel económico de la población campesina.

---

[1] *América Indígena*, Vol. VII, Nº 1, Enero, 1947, pp. 45-62.

[2] *El Campesino de la Provincia de Pichincha.* Imp. Caja del Seguro, Quito, 1947.

El informe presentado por el Sr. Basile, como resultado de sus investigaciones, es de mucho valor e importancia y en la actualidad está siendo traducido al español.

Se planeó, finalmente, una investigación médico-sanitaria que, desgraciadamente, no llegó a realizarse.

Como resultado de estas investigaciones ha sido posible conocer, por lo menos dentro de las regiones estudiadas, la verdadera situación económica y social del trabajador rural, esto es, sus condiciones de vida y trabajo o, en otras palabras, sus necesidades y la mejor manera de satisfacerlas. Cualquier sistema de seguro social tiene que basarse, necesariamente, en datos objetivos y estadísticos. Las investigaciones que se encarguen de recoger estos datos tienen que continuar en otras provincias de la Sierra y, de manera especial, en la Costa donde hasta la presente fecha no se ha realizado ningún trabajo de esta naturaleza.

La protección

A principios de 1948, gracias al interés y entusiasmo del Presidente del Instituto Nacional de Previsión, Dr. Jorge Vallarino, y del Ministro de Previsión Social, Dr. Alfredo Pérez Guerrero, se decidió iniciar la segunda etapa, o sea la PROTECCIÓN SOCIAL del trabajador agrícola, por lo menos dentro de la Provincia de Pichincha.

Para esto se contaba con cerca de tres millones de sucres acumulados en varios años por concepto del 10% de las recaudaciones fiscales provenientes de las tasas por servicios de correos. El Jefe de la Sección de Investigación Social del Campesinado elaboró y presentó un plan basado en los resultados de las investigaciones realizadas[3] proponiendo que, con el fin de que la protección sea integral y efectiva, se la realice por intermedio de una MISIÓN SOCIAL.

En una sesión ampliada del Directorio del Instituto Nacional de Previsión y de la Junta de Cuestiones Indígenas se consideró y aprobó el plan y se resolvió establecer, durante 1948, dos misiones, una en la Sierra y otra en la Costa. Cada misión debía constar de cuatro centros: AGROPECUARIO, INDUSTRIAL, MÉDICO Y CULTURAL. La misión con los centros indicados debía tener como finalidad elevar el nivel económico, biológico y cultural de la población campesina.

El Centro Agropecuario se encargaría de enseñar a los campesinos métodos más eficientes de cultivo, la forma de mejorar la calidad y productividad de las plantas y animales existentes, la necesidad de

---

[3] *Boletín de Informaciones y de Estudios Sociales y Económicos*, Nos. 38 y 39, Año x, Julio-Diciembre de 1947, Quito-Ecuador, pp. 36-43.

introducir nuevos tipos de plantas y animales, la reforestación como medio de protección y embellecimiento de la tierra y como fuente de madera, leña, etc.

El Centro Industrial se encargaría de enseñar a los campesinos, de acuerdo a la tradición, necesidades y materias primas disponibles de cada región, pequeñas industrias y oficios tales como tejidos, alfarería, carpintería, herrería, costura, etc.

El Centro Médico se encargaría de enseñar a los campesinos normas sencillas de higiene y alimentación, de cuidado de la madre y el niño, de realizar campañas de vacunación y dedetización, de dar atención médica a los enfermos y de organizar comités encargados de conseguir, por todos los medios posibles, agua potable, canalización, servicios higiénicos, mercados, parques, campos deportivos, etc.

El Centro Cultural se encargaría de cooperar estrechamente con las escuelas existentes en cada región, de propender a la creación de las nuevas que hicieren falta, de velar porque todos los niños asistan a la escuela, de organizar cursos especiales para adultos, de promover charlas y comentarios de actualidad nacional e internacional, de organizar orquestas típicas, grupos corales, cuadros dramáticos, equipos deportivos, proyecciones cinematográficas, etc.

La Misión Social se encargaría, además, de realizar todas las investigaciones que fueren necesarias dentro de la región en la que desenvuelva sus actividades.

En síntesis, el objetivo de la Misión Social será no sólo inculcar en los campesinos nuevas ideas y técnicas, sino darles toda la ayuda necesaria para que las pongan en práctica y lleguen a formar parte integral de su cultura material y abstracta.

Se resolvió también iniciar en la Costa en forma simultánea la investigación y la protección tan pronto como queden establecidas las labores de la Sierra.

Más tarde, comprendiendo que la instalación de las misiones en la forma indicada significaría un desembolso muy grande de dinero y presentaría múltiples problemas relacionados con la selección del personal, la consecución y adecuación de locales, el tiempo necesario para la organización, etc. e implicaba el peligro de que al fracasar, por una u otra razón, se perdiera de una vez mucho dinero, tiempo y algo más precioso, la confianza tanto de los campesinos como de los organizadores y entidades patrocinadoras, el Presidente del Instituto, Dr. Jorge Vallarino, sugirió la idea y presentó el plan y presupuesto para organizar únicamente el Centro Médico, pero sin perder de vista ni olvidar que, poco a poco, de conformidad con las posibilidades económicas, necesidades de la región, etc. se irían creando los otros cen-

tros hasta que la Misión quedara completa y la protección fuera integral.

Se resolvió así ensayar el Centro Médico en varios sitios a la vez para determinar el más apropiado para el establecimiento de la Misión Social.

Inmediatamente se procedió a buscar los lugares más adecuados para el establecimiento de los Centros Médicos y se decidió que fueran los pueblos de Calderón, Pomasqui, Cumbayá y Nayón por las siguientes razones:

1) El Consorcio de Pueblos Noroccidentales ofreció su colaboración en los pueblos indicados y en el caso de Nayón se contaba con la cooperación decidida de la Cruz Roja Ecuatoriana.

2) Los primeros centros debían estar cerca de Quito y disponer de buenos caminos para facilitar el transporte de equipos y personal, y para facilitar su organización y control.

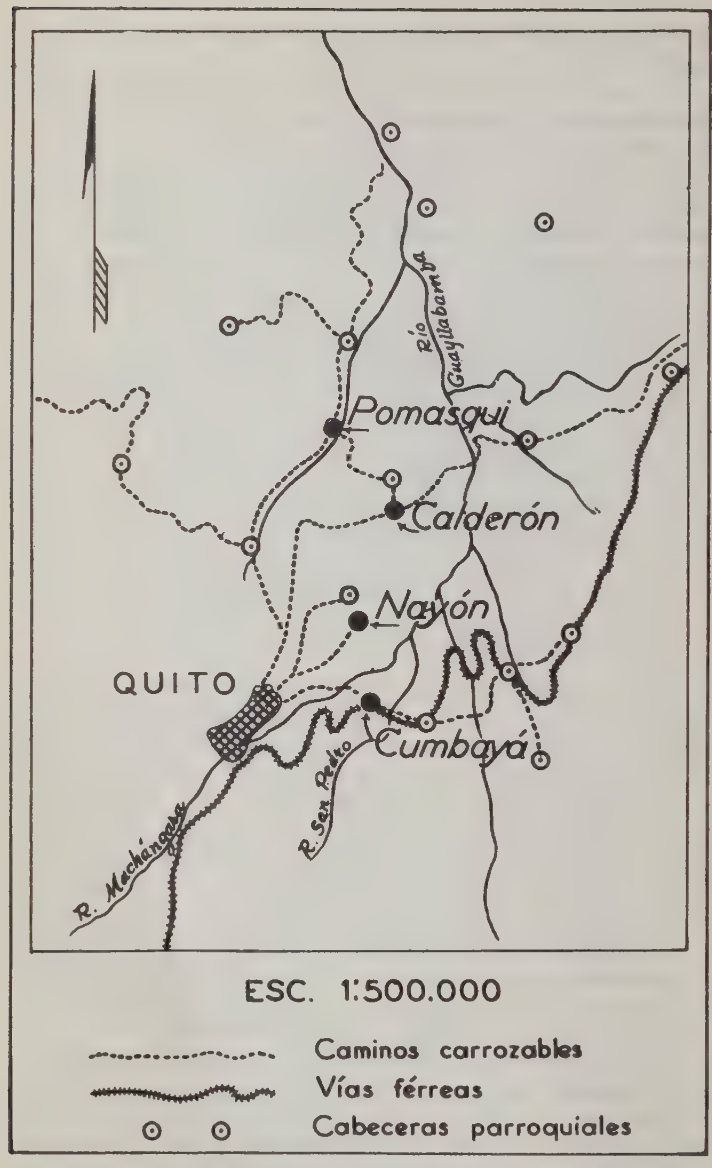
3) Solamente en los pueblos y no en los anejos y haciendas es posible encontrar locales más o menos adecuados para el funcionamiento de los Centros Médicos.

4) Si en verdad los anejos y haciendas son los focos típicos de la vida rural y agrícola, el establecimiento en ellos de los Centros Médicos implicaría la construcción de locales apropiados para lo cual no se cuenta con dinero ni con el tiempo necesarios.

Una vez decidida la localización de los Centros Médicos se procedió inmediatamente a conseguir los locales y acondicionarlos convenientemente. En esta tarea el Instituto Nacional de Previsión recibió la entusiasta y efectiva colaboración del Consorcio de Pueblos Noroccidentales. En Calderón, por ejemplo, el Consorcio se comprometió a pagar al propietario de la casa que se arrendaba, una prima de doscientos sucres anuales con el fin de que accediera a ceder su casa en el precio fijado por el Instituto. En Pomasqui, el Sr. Leónidas Puebla ofreció su casa al Instituto en forma gratuita y generosa. La adecuación de los locales demandó tiempo y dinero porque en estos pueblos no existen casas que dispongan de instalación de agua, luz, servicios higiénicos, etc. y el Instituto quería dar estas comodidades esenciales al personal que vaya a trabajar en los Centros Médicos.

Finalmente los Centros Médicos fueron inaugurados, sucesivamente, en Calderón, Pomasqui, Cumbayá y Nayón.

Como se ve, las Misiones Sociales que debían funcionar, una en la Sierra y otra en la Costa en vía de ensayo o experiencia, y de acuerdo al plan original, no llegaron a ser organizadas. De los cuatro centros que debían integrar cada Misión apenas se llegó a organizar y



Situación geográfica de los pueblos donde funcionan los Centros Médicos con respecto a Quito, capital del Ecuador y de la provincia de Pichincha

establecer uno, el Centro Médico, en cuatro pueblos cercanos a Quito. Al Centro Médico se le asignaron, para suplir siquiera en parte la ausencia de los otros, ciertas funciones que propiamente corresponden al Centro Cultural. Y así empezaron a realizar sus labores los Centros Médicos de las Misiones Sociales.

Tiempo de funcionamiento de los Centros Médicos:

Centro Médico de Calderón: Desde el 8 de mayo de 1948 hasta el 20 de marzo de 1949.

Centro Médico de Pomasqui: Desde el 23 de mayo de 1948.

Centro Médico de Cumbayá: Desde el 19 de junio de 1948.

Centro Médico de Nayón: Desde el 22 de agosto de 1948 hasta el 20 de julio de 1949.

Los Centros Médicos de Calderón y Nayón fueron suprimidos en las fechas arriba indicadas por razones que no es del caso consignar aquí.

Personal de los Centros Médicos:

La organización y control de los Centros Médicos la realiza el Instituto Nacional de Previsión por intermedio de la Sección de Investigaciones Sociales del Campesinado a cargo de un antropólogo graduado en los Estados Unidos.

Cada Centro Médico está servido permanentemente por una enfermera, una trabajadora social y una portera. Hasta el mes de octubre de 1948 prestaron sus servicios un médico y un estudiante egresado de la Facultad de Medicina, y a partir de noviembre sólo el médico, que divide los días laborables de cada semana entre los cuatro Centros. Un dentista visitó mensualmente cada uno de los centros desde agosto de 1948 hasta enero de 1949. Una vez al mes hasta enero y dos veces cada mes a partir de esta fecha se han realizado funciones de cine en cada uno de los Centros, y en anejos y haciendas cercanos a la cabecera parroquial, con películas proporcionadas gentilmente por la Embajada Americana en Quito. El Instituto Nacional de Previsión dispone de proyectores de cine, de plantas eléctricas portátiles y de vehículos para la movilización del médico, del operador cinematográfico y de los equipos necesarios.

A continuación pasamos a informar de las labores desarrolladas por los Centros Médicos desde la fecha de su creación hasta abril de 1949.

Labor médica

Los cuatro Centros Médicos han estado al servicio de 10,658 habitantes. Los mejor beneficiados han sido, naturalmente, los residentes de las cabeceras parroquiales por razón de cercanía. Debido a que los Centros Médicos fueron organizados en diferentes fechas, cada uno ha prestado sus servicios, dentro de su tiempo de funcionamiento, a un número variable de enfermos. De cada paciente se ha llevado una ficha o historia clínica como también la respectiva hoja de tratamiento. En total los enfermos atendidos llegan a 6,209, los mismos que se distribuyen en los cuatro centros en la siguiente forma:

Parroquias	*Total*	*Promedio mensual*	*Desde*	*Hasta*
Calderón	2,678	298	Junio, 1948	Febrero, 1949
Pomasqui	1,327	147	Julio, 1948	Marzo, 1949
Cumbayá	1,341	149	Julio, 1948	Marzo, 1949
Nayón	863	123	Sept. 1948	Marzo, 1949
Total	6,209	179		

Las vacunaciones realizadas en los cuatro Centros Médicos llegan a 2,217 y se distribuyen de la siguiente manera:

Parroquias	*Total*	*Promedio mensual*	*Desde*	*Hasta*
Calderón	951	136	Junio, 1948	Febrero, 1949
Pomasqui	672	84	Julio, 1948	Marzo, 1949
Cumbayá	155	31	Julio, 1948	Marzo, 1949
Nayón	439	88	Sept. 1948	Marzo, 1949
Total	2,217	85		

Los servicios del dentista se han reducido a extracciones y éstas, desde agosto de 1948 hasta enero de 1949 en que se dio por terminado este servicio, llegan a 140 distribuidas así:

Parroquias	*Total*	*Promedio mensual*
Calderón	35	9
Pomasqui	35	9
Cumbayá	34	8.5
Nayón	36	9

En medicinas dadas gratuitamente a los pacientes hasta marzo de 1949 se ha gastado 4.508,22 sucres y por concepto de medicinas ven-

didas a precio de costo se han recaudado 3.188,65 sucres. Estas cifras se descomponen de la siguiente manera:

Parroquias	*Medicinas gratis*	*Medicinas pagadas*
Calderón	956,46	858,55
Pomasqui	1.184,36	1.152,50
Cumbayá	1.484,28	830,00
Nayón	883,12	347,60
Total	4.508,22	3.188,65

A continuación presentamos una lista de las enfermedades predominantes anotadas en orden decreciente de incidencia en cada parroquia.

Calderón

Enfermedades de la piel
Diarreas y Enteritis
Enfermedades de la vista.
Enfermedades Helmínticas
Enfermedades del Aparato Respiratorio
Enfermedades del oído
Disenterías
Bocios

Pomasqui

Enfermedades del Aparato Respiratorio
Enfermedades de la piel
Enfermedades de la vista.
Diarreas y Enteritis
Enfermedades Helmínticas

Cumbayá

Enfermedades del Aparato Respiratorio
Diarreas y Enteritis
Disentería Amebiana
Enfermedades de la piel
Enfermedades Helmínticas
Enfermedades del hígado y vías biliares.

Nayón

Enfermedades del aparato respiratorio
Diarreas y Enteritis
Enfermedades de la piel

Enfermedades Helmínticas
Enfermedades de la vista.
Disentería amebiana.

En general los Centros Médicos han proporcionado atención médica gratuita a los enfermos y a las mujeres embarazadas. Con vacunas facilitadas por la Sanidad se han realizado campañas de vacunación antivariólica, anticoqueluche y antitífica y de control de enfermedades infecto-contagiosas. Se han dedetizado un buen número de casas. Se han investigado la morbilidad y la incidencia de enfermedades. Se han sustentado charlas de carácter higiénico, dietético, etc. En Calderón se organizaron varias reuniones de mujeres embarazadas y de madres con niños pequeños para enseñarles a preparar ajuares adecuados y baratos y para facilitarles su adquisición.

Mediante todos estos servicios prestados por el personal de los Centros Médicos en forma solícita y gratuita se ha conseguido la amistad, la buena voluntad y la confianza de los campesinos, todo lo cual es indispensable para cualquier trabajo posterior de investigación u otra naturaleza. Las gentes han aceptado estos servicios con satisfacción y agradecimiento.

Labor cultural

El Jefe de la Sección, el Médico, la Enfermera y la Trabajadora Social han realizado visitas domiciliarias, tanto dentro de la cabecera parroquial como fuera de ella, en los anejos y haciendas, y han provocado reuniones con el fin de dar a conocer, en forma sencilla y breve, la organización, funcionamiento y finalidad del Instituto Nacional de Previsión y de las Cajas del Seguro y de Pensiones, las ventajas que reporta ser afiliado al Seguro Social, el interés del Seguro Social por mejorar las condiciones de vida y trabajo de los campesinos, la necesidad de contar con la cooperación de todos los trabajadores rurales, etc. Además se ha aconsejado a los campesinos formas mejores de vida en lo que respecta a la higiene de la habitación, del vestido y personal, a la alimentación sana y equilibrada, a la forma de evitar el contagio de enfermedades, etc.

Mediante proyecciones cinematográficas se ha instruído también a los campesinos en el cuidado de la madre y el niño, en deportes y juegos, en prácticas agrícolas y ganaderas, en pequeñas industrias, etc. proporcionándoles a la vez una forma sana e instructiva de esparcimiento. Hasta abril de 1949 se han realizado 63 proyecciones repartidas así:

En Calderón	20	*En Cumbayá*	17
En Pomasqui	16	*En Nayón*	10

De entre todas las actividades desarrolladas por los Centros Médicos las funciones de cine despertaron siempre mucho interés y atrajeron un número considerable de individuos de ambos sexos y de todas las edades. Se proyectaron películas en anejos y haciendas donde la mayoría de sus habitantes asistía por primera vez en su vida a una función de cine. Queremos dejar constancia aquí de nuestro agradecimiento al Servicio Informativo de la Embajada Americana en Quito por las películas que proporciona generosamente para estas funciones.

En cada uno de los Centros Médicos se organizó y funcionó una pequeña biblioteca; pero el número de lectores fué siempre muy reducido y no se tuvo mucho éxito. Tampoco se tuvo mayor éxito en la formación de comités, equipos deportivos, etc. ni en la organización de juegos de salón.

Labor de censo y estadística

Número de familias, de individuos y promedio de individuos por familia

Parroquias	*Familias*	*Individuos*	*Promedio Indiv. por Familia*
Calderón	1,187	5,378	4.53
Pomasqui	395	1,816	4.60
Cumbayá	384	1,701	4.43
Nayón	354	1,763	4.98
Total	2,320	10,658	4.59

De acuerdo a una ficha especial elaborada por la Sección de Investigaciones Sociales del Campesinado, las trabajadoras sociales realizaron el censo de sus respectivas parroquias durante un tiempo aproximado de tres meses. Esta es, sin duda, la primera vez que se realiza el censo de toda una parroquia en forma metódica, honrada y ceñida a procedimientos científicos.

En total, en las cuatro parroquias, se han censado 2,320 familias que representan 10,658 individuos. El promedio de individuos por familia para las cuatro parroquias es 4.5, con un mínimo de 4.4 en Cumbayá y un máximo de 4.9 en Nayón. Una familia cualquiera en las cuatro parroquias se compone, pues, por término medio, de 4 a 5 individuos.

Desgraciadamente se carece de datos exactos respecto a la extensión territorial de las parroquias y por esto no es posible calcular la

densidad de población. Pero como hemos recorrido toda la extensión de estas parroquias podemos estimar, en términos generales, que la parroquia más extensa es la del Calderón y la menor la de Nayón. Seguramente la más densamente poblada es esta última por ser la más pequeña, la más parcelada y con un promedio de individuos por familia ligeramente superior a las demás.

Clasificación de la población por el sexo

Parroquias	*Hombres*	%	*Mujeres*	%	*Total*
Calderón	2,711	50.41	2,667	49.59	5,378
Pomasqui	863	47.52	953	52.48	1,816
Cumbayá	865	50.85	836	49.15	1,701
Nayón	894	50.71	869	49.20	1,763
Total	5,333	50.04	5,325	49.96	10,658

En las cuatro parroquias, consideradas en conjunto hay igual proporción entre los sexos masculino y femenino. Sólo en Pomasqui hay 110 mujeres por cada 100 hombres.

Clasificación de la población por la edad

Parroquias	—6	%	—12	%	—18	%	—40	%	+40	%
Calderón	1,089	20.25	799	14.86	607	11.29	1,790	33.28	1,093	20.32
Pomasqui	345	18.00	280	15.42	226	12.45	586	32.27	379	20.87
Cumbayá	367	21.58	229	13.46	200	11.76	585	34.39	320	18.81
Nayón	320	18.15	272	15.43	264	14.97	540	30.63	367	20.82
Total	2,121	19.90	1,580	14.82	1,297	12.17	3,501	32.85	2,159	20.26

En las cuatro parroquias, por cada 100 individuos menores de 18 años hay 112 mayores de 18. Esta misma proporción existe en cada parroquia considerada aisladamente con excepción de Nayón, donde por cada 100 individuos menores de 18 años hay sólo 106 mayores de 18.

En la primera casilla hemos agrupado a los niños hasta 6 años de edad, o sea en período pre-escolar. En la segunda a los niños hasta 12 años, o sea en edad escolar. En la tercera a los jóvenes hasta 18 años, o sea en situación de recibir la enseñanza secundaria, y en las dos últimas casillas a los individuos hasta 40 y más años de edad.

A los 18 años, además, el individuo alcanza la mayoría de edad para todo asunto relacionado con las leyes del trabajo.

Edad media de la población

Parroquias	*Edad media*
Calderón	20 años
Pomasqui	16.7 años
Cumbayá	20.6 años
Nayón	20.6 años
Promedio	19.5 años

La edad media de la población de las cuatro parroquias consideradas en conjunto es 19.5 años. En Pomasqui, la edad media es 16.7 años, y en las tres restantes parroquias es, en números redondos, 20 años.

Clasificación de la población por la "Raza"

Parroquia	*Indios*	*%*	*No – Indios*	*%*
Calderón	4,237	78.79	1,141	21.21
Pomasqui	772	42.51	1,044	57.49
Cumbayá	1,008	59.26	693	40.74
Nayón	1,639	92.97	124	7.03
Total	7,656	71.83	3,002	28.17

Para clasificar a la población en indígena y no-indígena hemos seguido y respetado el concepto prevalente en el grupo, conceptuando como Indios a los que así son considerados por los mismos miembros de la comunidad. Esta clasificación es a veces biológica, pues, sabiendo como saben en buen número de casos quién es un individuo, quiénes son o fueron sus padres y sus abuelos, es natural que le consideren como Indio o no-Indio sin importarles o prestar atención a cómo se viste, qué idioma habla, etc. Sin embargo, es necesario aclarar que cuando falta este conocimiento genealógico la clasificación es cultural antes que biológica.

En las cuatro parroquias censadas, consideradas en conjunto, de cada 100 individuos 72 son Indios. El porcentaje más alto de Indios se encuentra en Nayón, donde por cada 100 habitantes 93 son Indios. Los pocos no-Indios son casi todos individuos extraños al lugar, tales como los profesores, el teniente político, la telefonista, etc. En Calderón 79 de cada 100 habitantes son Indios. En Cumbayá de cada 100 habitantes 59 son Indios. Pomasqui es la única parroquia de las cuatro estudiadas que tiene un poco más de habitantes no-indios (57.5) que indios (42.5).

Estos datos confirman lo ya expuesto en otras ocasiones respecto a la gran diferencia que existe en la proporción de la población indígena, no sólo de una provincia a otra, sino aún de una a otra parroquia dentro del mismo cantón. Es por esto que resulta demasiado aventurado indicar un porcentaje de Indios para todo el país, a base del conocimiento de una sola parroquia, cantón o provincia.

Clasificación de la población de acuerdo al alfabetismo

Parroquias	*Alfabetos*	*%*	*Analfabetos*	*%*
Calderón	1,462	34.09	2,827	65.91
Pomasqui	979	66.55	492	33.45
Cumbayá	809	60.64	525	39.36
Nayón	628	43.52	815	56.48
Total	3,878	45.43	4,659	54.57

En las cuatro parroquias, consideradas en conjunto, de cada cien individuos mayores de 6 años 45 son alfabetos y 55 analfabetos. El porcentaje de analfabetos no es, pues, tan alto como generalmente se cree. Puede, desde luego, que esto se deba a la cercanía de estas parroquias a Quito, a la existencia de escuelas desde hace algún tiempo y a que un número considerable de habitantes de estas parroquias trabaja continuamente en Quito. En Calderón y Nayón, donde como ya hemos indicado, el porcentaje de Indios es el más alto, existe el más alto porcentaje de analfabetos. En cambio, en Pomasqui donde el porcentaje de Indios es el más bajo se observa también el más bajo porcentaje de analfabetos. Parece, pues, que a mayor porcentaje de población indígena corresponde un mayor porcentaje de analfabetos. Pero Pomasqui, además, es una parroquia relativamente pequeña y sobre todo con la mayoría de la población concentrada en la cabecera parroquial, lo cual facilita la concurrencia de los niños a las escuelas.

Clasificación de la población trabajadora por el sexo y edad

Población trabajadora masculina

Parroquias	*Menores 18 años*	*%*	*Mayores 18 años*	*%*	*Total*	*%*
Calderón	228	14.63	1,330	85.37	1,558	37.47
Pomasqui	58	11.28	456	88.72	514	59.56
Cumbayá	72	13.85	448	86.15	520	60.12
Nayón	84	15.27	466	84.73	550	61.52
Total	442	14.07	2,700	85.93	3,142	58.92

Población trabajadora femenina

Parroquias	*Menores 18 años*	%	*Mayores 18 años*	%	*Total*	%
Calderón	86	16.35	440	83.65	526	19.72
Pomasqui	11	10.58	93	89.42	104	10.91
Cumbayá	41	20.30	161	79.70	202	24.16
Nayón	86	17.81	397	82.19	483	55.58
Total	224	17.03	1,091	82.97	1,315	24.69

Población trabajadora masculina y femenina

Parroquias	*Total Trabajadores*	%
Calderón	2,084	38.75
Pomasqui	618	34.03
Cumbayá	722	42.45
Nayón	1,033	58.59
Total	4,457	41.82

En las cuatro parroquias estudiadas de cada 100 habitantes 42 son trabajadores. De cada 100 hombres 59 trabajan y de cada 100 mujeres 25 trabajan. No hemos incluído como trabajadoras a las mujeres que se ocupan exclusivamente de los quehaceres domésticos.

En las cuatro parroquias, consideradas en conjunto, son trabajadores 14 de cada 100 hombres y 17 de cada 100 mujeres menores de 18 años y 86 de cada 100 hombres y 83 de cada 100 mujeres mayores de 18 años.

En Pomasqui se encuentra, tanto el mínimo porcentaje de trabajadores de ambos sexos menores de 18 años como el porcentaje más alto de trabajadores de ambos sexos mayores de 18 años. En Pomasqui, como ya dijimos, es donde existe el menor número de Indios y donde casi toda la población está concentrada en la cabecera parroquial. Por estas dos razones el número de niños que asiste a la escuela es elevado lo cual, naturalmente, reduce el número de trabajadores menores de 18 años.

En Pomasqui una de las principales actividades es la crianza de cerdos a la cual se dedican de preferencia las mujeres; esto hace que el porcentaje de trabajadoras mayores de 18 años sea casi tan alto como el correspondiente de hombres.

En Calderón y Nayón es donde trabaja una mayor proporción de hombres menores de 18 años. En estas dos parroquias, como se recor-

dará, existe el mayor porcentaje de población indígena. Es sabido que entre los Indios muy pocos niños asisten a la escuela, pues, a más de que generalmente no hay escuelas cercanas, sus padres los ocupan en el pastoreo y en algunas faenas agrícolas, todo lo cual aumenta el número de trabajadores menores de 18 años.

En general, el número de trabajadoras menores de 18 años es ligeramente superior al de hombres. En cambio, el número de trabajadores mayores de 18 años es, asimismo, ligeramente superior al de mujeres.

En el campo es costumbre que hombres y mujeres trabajen por igual. Cuando se ven obligados a enviar sus niños a la escuela lo hacen con los varones más que con las hembras, reduciendo así el número de trabajadores menores de 18 años y aumentando el de trabajadoras. Pero cuando las mujeres se casan y tienen hijos necesariamente han de dejar de trabajar lejos del hogar y dedicarse a los quehaceres domésticos. Entonces disminuye el número de trabajadoras mujeres mayores de 18 años y aumenta el correspondiente de hombres.

Es muy interesante notar la relación que existe entre la situación económica de los pobladores y el porcentaje de la población trabajadora. El más bajo porcentaje de trabajadores y el más alto fondo familiar, como se verá en el cuadro correspondiente, se encuentran en una misma parroquia, Pomasqui; mientras que el más alto porcentaje de trabajadores y el más bajo fondo familiar se encuentran también en una misma parroquia, Nayón. Parece, pues, que a mayor pobreza y miseria corresponde un porcentaje mayor de población trabajadora, y viceversa.

Clasificación de la población trabajadora por la ocupación

Ocupaciones	*Calderón*		*Pomasqui*		*Cumbayá*		*Nayón*		*Total*	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Agricultores	722	34.65	222	35.92	528	73.23	250	52.74	1,722	44.19
Comerciantes	282	13.53	73	11.81	40	5.55	171	36.08	566	14.52
Jornaleros	359	17.23	132	21.36	104	14.29	23	4.85	618	15.83
Empleados	335	16.07	81	13.11	28	3.88	13	2.74	457	11.73
Industriales	253	12.14	7	1.13	6	0.83	11	2.32	277	7.11
Artesanos	133	6.38	103	16.67	16	2.22	6	1.27	258	6.62

En la zona rural, como es lógico suponer, los agricultores forman el mayor porcentaje de la población activa. En las cuatro parroquias, de cada 100 trabajadores 44 son agricultores. El número más alto de trabajadores agrícolas se encuentra en Cumbayá y Nayón, parroquias que tienen el mayor número de Indios, y es sabido que la ocupación

casi exclusiva del Indio es la agricultura. Cuando el Indio se dedica a otras actividades es siempre como complemento de la agricultura, en los momentos libres de las faenas agrícolas, y no en sustitución de aquélla. Además, Cumbayá y Nayón son las menos desarrolladas desde el punto de vista industrial y de artes y oficios. El trabajo agrícola en Cumbayá se realiza, en su mayor parte, en haciendas; mientras que en Nayón existen parcelas muy reducidas en extensión, pero propiedad de las personas que las trabajan. A los agricultores siguen en número los jornaleros, con el porcentaje más alto en Pomasqui donde, por estar la mayor parte de las tierras en poder de las haciendas, sus habitantes tienen que alquilar su trabajo en la construcción de caminos, edificios, etc. Siguen luego los comerciantes con un número más elevado en Nayón donde mucha gente se dedica al comercio de frutas y de maní que sacan de las haciendas a lomo de mula, o en sus propias espaldas, para vender en Quito. Siguen los empleados públicos y privados con porcentajes mayores en Calderón y Pomasqui debido, sin duda, al desarrollo que han alcanzado las cabeceras parroquiales lo que trae consigo escuelas, teléfono, telégrafo, consignaciones de aguardiente, mayor número de policías, etc. Siguen los industriales con el porcentaje más alto en Calderón donde un buen número de individuos se dedica a la extracción de fibra de cabuya. Finalmente están los artesanos con un número relativamente más alto en Pomasqui y Calderón, parroquias donde el desarrollo de sus cabeceras ha creado la necesidad de cierta especialización en el trabajo y demanda de profesionales. En general los artesanos forman un grupo muy reducido e incipiente. Mientras menos desarrollado es un pueblo, esto es, mientras más aislados y en menor número viven los individuos, cada uno tiene que, necesariamente, saber un poco de todo, ser un "siete oficios". Conforme las comunidades progresan salen de su aislamiento y crece el número de sus habitantes. Surgen nuevas necesidades y exigencias. El hombre ya no puede satisfacerlas todas por sí mismo. Nace, entonces, y se impone la especialización en el trabajo. En las cuatro parroquias investigadas se pueden observar estos diversos grados de especialización en el trabajo.

Clasificación de los trabajadores agrícolas

	Calderón		*Pomasqui*		*Cumbayá*		*Nayón*		*Total*	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Propietarios	313	43.35	41	18.47	160	30.30	185	74.00	699	40.59
Aparceros	146	20.22	15	6.75	42	7.95	1	0.40	204	11.85
Huasipungueros	120	16.62	83	37.39	118	22.35	27	10.80	348	20.21
Arrendatarios	87	12.05	46	20.72	9	1.70	0	0.00	142	8.25
Peones libres	56	7.76	37	16.67	199	37.69	37	14.80	329	19.11

De las cuatro parroquias censadas, dos (Calderón y Nayón) están bastante parceladas y en ellas casi no existen haciendas. Desgraciadamente en Nayón la tierra se ha parcelado tanto, especialmente por división entre herederos, que se ha llegado al minifundio. En Pomasqui y Cumbayá, en cambio, hay un número apreciable de haciendas y falta la pequeña propiedad. A esto se debe el que de cada 100 trabajadores agrícolas 74 en Nayón y 43 en Calderón sean propietarios. mientras que en Cumbayá este número no llega sino a 30% y en Pomasqui apenas a 18%. El hecho de que en Nayón y Calderón exista el porcentaje más alto de propietarios no significa, necesariamente, que sus habitantes disfruten de una mejor situación económica. Hay que recordar que en Nayón se ha llegado al minifundio y que tanto en esta parroquia como en la de Calderón la mayor parte de los terrenos de cultivo carecen de agua; dependiendo los sembríos enteramente de las lluvias. Además los terrenos de Nayón están terriblemente afectados por la erosión. Hemos creído necesario hacer esta aclaración para evitar interpretaciones y conclusiones erróneas de los datos consignados más arriba.

El mayor porcentaje de aparceros o partidarios está en Calderón por cuanto muchos Indios trabajan en esta calidad en terrenos de tres y cuatro hectáreas de extensión pertenecientes a los no-Indios.

Los huasipungueros están en mayor número, como es de esperarse dada la existencia de haciendas, en Pomasqui y Cumbayá. El mayor porcentaje de arrendatarios se encuentra en Pomasqui y Calderón, debido a que estos son los pueblos más desarrollados, con gente de mayor iniciativa y empresa. Finalmente en Cumbayá, donde hay un buen número de haciendas, el porcentaje de peones libres es el más alto.

Clasificación de los artesanos

	Calderón		*Pomasqui*		*Cumbayá*		*Nayón*		*Total*	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Alpargateros	34	25.76	12	11.65	—	0.00	1	16.67	47	18.29
Carpinteros	42	31.82	30	29.13	5	31.25	4	66.67	81	31.52
Costureras	14	10.61	12	11.65	—	0.00	—	0.00	26	10.12
Hojalateros	—	0.00	3	2.91	1	6.25	—	0.00	4	1.56
Mecánicos	11	8.33	10	9.71	—	0.00	—	0.00	21	8.17
Peluqueros	6	4.54	5	4.85	5	31.25	—	0.00	16	6.23
Peineros	—	0.00	2	1.94	—	0.00	—	0.00	2	0.78
Sastres	7	5.30	9	8.74	2	12.50	—	0.00	18	7.00
Sombrereros	4	3.03	2	1.94	—	0.00	—	0.00	6	2.33
Zapateros	14	10.61	18	17.48	3	18.75	1	16.66	36	14.00

El artesanado está muy poco desarrollado en las parroquias censadas y bien se puede generalizar lo dicho a todas las zonas rurales del país. Entre los oficios la carpintería cuenta con mayor número de artesanos en cada una de las parroquias. Sigue en importancia la zapatería como oficio practicado en todos los pueblos. En Calderón y Pomasqui existe un apreciable número de alpargateros como oficio local que aprovecha materias primas existentes en esos lugares. Finalmente existe también un regular número de costureras en las cabeceras parroquiales mejor desarrolladas y más progresistas. La división del trabajo o, lo que es lo mismo, la especialización, está más desarrollada en Pomasqui y siguen en orden descendente Calderón, Cumbayá y Nayón. En Cumbayá y especialmente en Nayón el artesanado es en verdad incipiente; su desarrollo parece estar en estrecha relación con la importancia del pueblo, esto es con su urbanización, número de habitantes y posibilidades económicas, etc., porque se ha de saber que los artesanos están concentrados en las cabeceras parroquiales y sólo muy ocasional o temporalmente se encuentran en los anejos y haciendas.

Clasificación de la población de acuerdo al fondo familiar

Parroquias	*Promedio mensual por persona*
Calderón	49.77 sucres
Pomasqui	120.80 sucres
Cumbayá	66.92 sucres
Nayón	25.85 sucres

El fondo familiar se ha calculado sumando todas las ganancias que, por diversos conceptos, tiene una familia durante un mes y dividiendo el total para el número de miembros de la familia. El resultado que presentamos es el promedio mensual por individuo en cada una de las parroquias. En Pomasqui, donde la casi totalidad de la población está concentrada en la cabecera parroquial y donde muchos se dedican al comercio (engorde y venta de cerdos, producción de cal y transporte de productos agrícolas), el fondo familiar mensual por individuo es el más alto. En cambio en Nayón, donde muchas familias apenas subsisten con los productos de una reducida parcela de terreno o con los bajos jornales que gana un peón, el fondo familiar mensual por individuo es el más bajo. Como promedio para las cuatro parroquias censadas tenemos un fondo familiar mensual por individuo equivalente a 65.83 sucres. Si consideramos el costo de vida actual en el Ecuador la cantidad anotada resulta por demás insuficiente.

Clasificación de la población en semi-urbana y rural

Parroquias	*Semi-urbana*	*%*	*Rural*	*%*
Calderón	618	11.49	4.760	88.51
Pomasqui	1,171	64.48	645	35.52
Cumbayá	404	23.75	1,297	76.25
Nayón	1,129	64.04	634	35.96
Total	3,322	31.17	7,336	68.83

La población de las cuatro parroquias repartida en semi-urbana (la de las cabeceras parroquiales) y rural (la de los anejos, barrios, caseríos y haciendas) demuestra que de cada 100 habitantes 69 son rurales. En Calderón y Cumbayá, parroquias relativamente extensas y con buen número de anejos y haciendas, la población rural es muy superior a la población semi-urbana. En estas dos parroquias no hay, pues, una concentración de la población en las cabeceras parroquiales. En cambio en Pomasqui y Nayón, parroquias relativamente pequeñas, sin anejos la primera y sin haciendas la segunda, la población semi-urbana es muy superior a la población rural; en ellas existe, pues, una concentración de la población en las cabeceras parroquiales.

Movimiento de la Población

Los datos que consignamos a continuación fueron tomados de los libros de inscripciones de las respectivas parroquias y comprenden el período entre mayo de 1948 y abril de 1949. Estos meses corresponden al primer año de existencia de los Centros Médicos y dentro de este tiempo se han realizado todas las labores señaladas en este artículo.

Natalidad

En las cuatro parroquias consideradas en conjunto y en el período de tiempo ya indicado han nacido:

Por 1,000 habitantes	53.1
Por 1,000 Indios	55.9
Por 1,000 no-Indios	45.9

En cada una de las cuatro parroquias estos datos son:

	Calderón	*Pomasqui*	*Cumbayá*	*Nayón*
Por 1,000 habitantes	56.5	53.4	57.0	38.5
Por 1,000 Indios	63.0	71.2	37.6	41.4
Por 1,000 no-Indios	32.4	40.2	85.1	——

Mortalidad

En las cuatro parroquias consideradas en conjunto han muerto:

Por 1,000 habitantes	25.2
Por 1,000 Indios	28.7
Por 1,000 no-Indios	16.3

En cada una de las cuatro parroquias estos datos son:

	Calderón	*Pomasqui*	*Cumbayá*	*Nayón*
Por 1,000 habitantes	22.7	23.1	38.8	22.1
Por 1,000 Indios	26.6	33.6	41.6	23.7
Por 1,000 no-Indios	7.8	15.3	34.6	——

Crecimiento Natural

En las cuatro parroquias consideradas en conjunto el crecimiento natural alcanza a:

Por 1,000 habitantes	27.9
Por 1,000 Indios	27.2
Por 1,000 no-Indios	29.6

En cada una de las cuatro parroquias estos datos son:

	Calderón	*Pomasqui*	*Cumbayá*	*Nayón*
Por 1,000 habitantes	33.8	30.3	18.2	16.4
Por 1,000 Indios	36.4	37.6	4.0	17.7
Por 1,000 no-Indios	24.6	24.9	50.5	——

Indice Vital

En las cuatro parroquias consideradas en conjunto han nacido por cada defunción:

En general	2.09
Entre los Indios	1.94
Entre los no-Indios	2.81

En cada una de las cuatro parroquias estos datos son:

	Calderón	*Pomasqui*	*Cumbayá*	*Nayón*
En general	2.49	2.30	1.46	1.74
Entre los Indios	2.36	2.11	0.91	1.74
Entre los no-Indios	4.11	2.62	2.45	——

En las cuatro parroquias consideradas en conjunto y en los doce

meses comprendidos entre mayo de 1948 y abril de 1949 la natalidad ha alcanzado a 53 por 1,000, y la mortalidad a 25 por 1,000. Tanto la más alta natalidad como la mayor mortalidad se encuentran entre la población indígena. Lo mismo se puede decir de cada una de las parroquias consideradas separadamente, con excepción de Cumbayá donde la natalidad indígena es inferior a la no-indígena, mientras que la mortalidad indígena es muy superior a la no-indígena. Por esta razón, mientras el crecimiento natural de la población para las cuatro parroquias está entre 27 y 29 por 1,000 y para cada una de las parroquias, con excepción de Cumbayá, entre un máximo de 37 en Pomasqui y un mínimo de 17 en Nayón, en Cumbayá, durante este tiempo, no hubo crecimiento de la población, sino más bien una disminución de 4 por 1,000. Sin lugar a duda esto se debe, por lo menos en parte, a las pésimas condiciones higiénicas de la cabecera parroquial y por ende de toda la parroquia. Cumbayá carece de canalización y de agua potable que, siquiera en parte, tienen las otras tres parroquias. El agua que consumen en Cumbayá proviene del río Machángara que recoge todos los desagües de Quito; y es tan sucia que los mismos habitantes de Cumbayá se refieren a ella diciendo que es a la vez "comida" y bebida. Estas condiciones de falta de higiene afectan de manera especial a los Indios por cuanto siempre son menos cuidadosos que los no-Indios en esta clase de prácticas higiénicas.

En las cuatro parroquias consideradas en conjunto el ritmo de crecimiento natural de la población es un poco más rápido entre los no-Indios que entre los Indios. Esta misma relación existe en lo que se refiere al índice vital. En cambio, en las parroquias de Calderón, Pomasqui y Nayón el ritmo de crecimiento de la población es más rápido entre los Indios que entre los no-Indios. Está claro, pues, que si no fuera por el caso especial de Cumbayá, el ritmo de crecimiento de la población indígena sería superior al de la población no indígena, no sólo en cada una de las parroquias consideradas separadamente. sino también en las cuatro consideradas en conjunto. Nosotros siempre hemos creído que, con pocas excepciones, la población indígena en el Ecuador crece más aceleradamente que la no-indígena. Las investigaciones realizadas en Otavalo, Imbabura, y éstas en Pichincha lo prueban así. Sin embargo, no faltan quienes creen que la población indígena en el Ecuador está en vías de extinción basándose, como ya se puede suponer, sólo en conjeturas.

Conclusión

No por un simple deseo de querer ser consecuentes con nuestro plan original de investigación y protección social del campesinado, sino

porque sinceramente creemos en su bondad, expresamos aquí nuestra opinión de que la investigación y protección social del campesinado, con miras al establecimiento de su seguro social, puede hacerse, en vías de experiencia por lo menos, por intermedio de lo que hemos llamado una Misión Social.

La Misión Social, con sus centros Médico, Agropecuario, Industrial y Cultural, puede proporcionar al campesinado una protección o ayuda que sea integral y práctica. En nuestro concepto la protección no será completa ni práctica si no considera tres aspectos: económico, biológico y cultural. No bastará, por ejemplo, enseñar al campesino formas mejores de vida y de trabajo si al mismo tiempo no se le ayuda, por un lado, a mejorar su economía para que pueda introducir estas reformas y, por otro, a mejorar su cultura para que comprenda las ventajas de los nuevos sistemas. No será posible el establecimiento de ningún tipo de seguro social si el campesino continúa pobre, enfermo e ignorante.

La protección social del campesinado debe tener como finalidad elevar el nivel económico, biológico y cultural de estas gentes olvidadas y desamparadas a pesar de constituir numéricamente la mayoría de la población del país. ¿Cómo conseguir esto? Pues mejorando su economía mediante la enseñanza práctica de métodos modernos agropecuarios y de pequeñas industrias; mejorando su condición biológica mediante la atención médica preventiva, curativa y materno-infantil; y mejorando su cultura con cursos de alfabetización, proyecciones cinematográficas, lectura de periódicos, libros y revistas, charlas, comentarios de actualidad nacional e internacional, etc. Con menos de lo que ha costado mantener los cuatro centros médicos se podría establecer la Misión de que hemos hablado cuyos resultados serían de mayor beneficio para los campesinos y para los fines que persigue el Seguro Social Ecuatoriano.

Para terminar debemos indicar que en la actualidad dos centros médicos, uno en Pomasqui y otro en Cumbayá, siguen prestando sus servicios. Las medicinas y los muebles y enseres de los otros dos centros suprimidos han sido distribuídos entre los dos que quedan. El médico permanece de lunes a miércoles en Pomasqui y de jueves a sábado en Cumbayá. El primer y tercer miércoles de cada mes hay funciones de cine en el local del Centro Médico o en alguna hacienda de Pomasqui y el primer y tercer sábado en Cumbayá. Las trabajadoras sociales de los dos centros han terminado una investigación sobre la alimentación, y los datos recogidos serán pronto ordenados e interpretados por el Jefe de la Sección para presentar el informe respectivo. Además estas empleadas tuvieron el encargo de buscar la coo-

peración económica de los hacendados y de los pobladores de sus respectivas parroquias y se ha obtenido éxito en esta gestión, pues hasta la fecha cinco hacendados en Pomasqui y cinco en Cumbayá están contribuyendo con cuotas de cincuenta y treinta sucres mensuales. En Cumbayá, además, unos cuantos pobladores se han inscrito ya con cuotas mensuales que varían entre 2 y 5 sucres. Los centros médicos se han comprometido a dar atención médica y medicinas en forma gratuita a los peones de las haciendas cuyos patronos contribuyen con su cuota y a los pobladores inscritos que pagan sus cuotas. Los demás siguen recibiendo atención médica gratuita; pero tienen que pagar el precio de costo de las medicinas. Aspiramos con esto a contar con la ayuda económica de todos los hacendados y de todos los pobladores de las cabeceras parroquiales por lo menos y a enseñar a la gente que para recibir algo es necesario dar algo. Así habremos dado un paso en firme en el establecimiento de algo así como un seguro de enfermedad para los campesinos.

El médico, la enfermera y la trabajadora social visitan semanalmente, por lo menos, una hacienda o un anejo de sus respectivas parroquias.

El trabajador social que fué de Nayón continúa prestando sus servicios en los dos centros que quedan. Está encargado de realizar investigaciones socio-económicas haciendo uso del cuestionario empleado por el Instituto Indigenista de Guatemala adaptado a nuestra realidad. Ha terminado ya el trabajo en Pomasqui y el Jefe de la Sección preparará con este material una síntesis socio-económica de esa comunidad.

Finalmente deseamos consignar nuestro agradecimiento para todos los colaboradores, médicos, enfermeras y trabajadoras sociales, que han hecho posible esta labor que, si bien pequeña, está llamada a tener enormes repercusiones.

UM INDIGENISTA DO BRASIL NO SUDOESTE NORTE-AMERICANO

Por HERBERT BALDUS
(Brasil)

Summary

In 1949 the author visited, as a guest of the U. S. Indian Service, some tribes of the Southwest. He explains that, at this opportunity, he had no time, nor desire, nor enough preparation to make a penetrative research. Dr. Herbert Baldus who during all his life had studied South American Indians, only desired, very subjectively, to obtain some impressions from North American Indians. He says: "I wanted to enlarge my horizon, to increase my sensibility and to rouse other doubts in my mind".

Dr. Baldus visited the following Pueblos: Santa Ana, Jemez, Isleta, San Juan, Nambe, San Ildefonso and Zuni. He was also among the Navaho Indians. In the cities of Albuquerque and Santa Fe he lived in the Indian Schools. In some of his observations he tries to make comparisons with Brazilian tribes. His conclusion is that the Pueblo and Navaho accept and digest in their culture the education received in primary Schools and High Schools, magazines, broadcasting and automobile, preserving, at the same time, better traditions of their ancestors than the Kaingang, Tereno and other Brazilian tribes tutored by the Brazilian Indian Service.

With regard to the supposed "commercialization" of traditional cultural traits of North American Indians, Dr. Baldus shows that the influence of turists operates preserving certain native handicrafts and bringing new cultural traits from the whites, but that it is insignificant as to ceremonial life. In San Ildefonso, the author began to doubt the prognostication made by Ralph Linton about the acculturation of its inhabitants. In Nambe he attended an act of returning to the culture of the ancestors, i. e., an "elk dance" which had not been performed in nearly fifteen years.

In the Museum of Santa Fe he was told that members of the local tribes came to the library of the institution to take notes about their old dances with the purpose of using this material in the control or restoration of the ceremonial.

The author also makes comparisons between the Indians Services of the United States of America and Brazil.

At last he describes a Navaho fair in Shiprock and his impressions among the Zuni.

Quando, em 1949, o govêrno norte-americano me convidou para visitar os Estados Unidos, os meus pensamentos se dirigiram imediatamente para os Índios daquele país. Eu tinha lido serem êsses aborígenes a parte da população norte-americana que mais ràpidamente estava aumentando em número, muito mais que os Negros e outros.

Isto estava acontecendo num país onde antigamente se considerava Índio bom só o Índio morto, enquanto no Brasil os silvícolas se aproximavam cada vez mais da extinção. Não quero estudar aqui as cau-

sas dêste contraste. Tratar delas sistemàticamente seria escrever um livro sôbre geografia e história dos dois paises, sôbre seu desenvolvimento econômico e político e sôbre os numerosos povos que em cada um dêles entraram em contacto. Além disso, quando visitei, em setembro e outubro de 1949, como hóspede do U. S. Indian Service, várias tribos do sudoeste dos Estados Unidos, não tive tempo, nem ânimo, nem o preparo suficiente para fazer uma pesquisa penetrante. Eu, que estudara durante tôda a minha vida Índios sul-americanos, queria muito subjetivamente só receber algumas impressões de Índios norte-americanos. Queria alargar o meu horizonte, aumentar a minha sensibilidade e criar em mim mais alguns escrúpulos.

Se bem que eu soubesse, pela literatura, um pouco a respeito das tribos de Novo México e Arizona, vieram de todos os lados as surpresas que me oferecia a realidade de sua vida. Uma coisa é saber que os Índios usam os produtos de nossa civilização misturados com os seus, e coisa bem diferente é ver uma turma de dansarinos pintados e ornamentados à moda antiga e perceber de repente que um dêles, no meio de tanta aparência puramente índia, leva no braço nu um relógio-pulseira.

* * *

As primeiras aldeias que visitei foram Santa Ana e Jemez. Pertencem aos descendentes dos Índios chamados "Pueblos" pelos exploradores espanhois que, vindo do México, os descobriram no século XVI. O nome se refere aos agrupamentos de casas de pedra e barro, forma de moradia que distinguia êsses Índios das outras tribos norte-americanas. Hoje suas casas são geralmente feitas de adôbe, mas conservam o antigo estilo retangular com as travessas redondas, do teto plano, sobressalentes. O estilo é reproduzido em muitas construções recentes dos brancos da região.

Os traços principais que permitem ao etnólogo falar em "cultura pueblo" evidenciam-se pelo confronto com a cultura dos Navaho. Estes vizinhos moram em cabanas sexangulares com teto arredondado, não agregadas em forma de aldeia. Sua fonte de renda mais importante é a criação de carneiros, ao passo que os Índios Pueblo são essencialmente lavradores. Kluckhohn e Leighton, no seu livro *The Navaho* (pp. 71, 115 e 170), destacam as seguintes diferenças: "A organização social pueblo é principalmente formal, enquanto a dos Navaho é principalmente informal"; os Pueblo "encapsulam a si mesmos e sua cultura numa casca quase impenetrável de resistência", ao passo que os Navaho se distinguem das outras tribos americanas pela facilidade do ajuste à cultura dos Brancos, tendo a cultura navaho em

algumas áreas quase mudado mais na geração passada do que a dos Pueblo em todos os séculos desde a chegada dos Europeus; embora os Navaho e os Pueblo vivam essencialmente no mesmo ambiente físico, os rituais dêstes estão ligados predominantemente à chuva e fertilidade, e os daqueles à doença.

Sem dúvida, é o formalismo, fator decisivo na conservação da cultura dos Pueblo, sendo a êsse respeito especialmente significativas as práticas religiosas. Com referência aos Zuni, por exemplo, uma das suas tribos, Ruth Benedict, em *Patterns of Culture*, aponta a importância de tôdas as tradicionais minúcias concernentes às máscaras, oferendas e preces. O contraste entre Zuni e Navaho no tocante à mudança cultural é mostrado também no artigo de Adair e Vogt sôbre os veteranos dessas duas tribos, publicado no volume 51 do *American Anthropologist*. Dos Zuni, 213 homens, isto é, aproximadamente dez por cento dos habitantes da aldeia, e dos Navaho cêrca de 3,600, isto ê, seis por cento da tribo, prestaram serviço militar na segunda guerra mundial. Os Zuni que voltaram eram considerados pelos seus, ameaça para a cultura, sendo obrigados a aceitar os valores tradicionais ou deixar a aldeia. Entre os Navaho, porém, mesmo os líderes mais conservadores tinham os antigos soldados da tribo por fôrças virtuais de mudança construtiva.

Enquanto, comparados com os vizinhos Navaho, os Pueblo apresentam-se como unidade etnográfica, são separados entre si por diferenças radicais em cerimônias, organização social e idioma. Dividem-se em quatro grupos lingüísticos com vários dialetos. E qualquer turista, percorrendo de automovel suas aldeias, poderá notar como elas se distinguem entre si pelos estilos de sua magnífica cerâmica.

Quando cheguei a Santa Ana, a aldeia estava sem vida. Também no Brasil já entrei de dia em aldeias de Índios sem ver nem ouvir pessoa alguma no primeiro momento. Mas sempre havia mulheres e crianças imóveis atrás das paredes das cabanas, espiando pelas fendas. E aproximando-me da entrada sem porta duma dessas habitações, estabelecia contacto com a gente de dentro. Em Santa Ana, porém, tudo era diferente. As casas não eram leves abóbadas de fôlhas de palmeira fàcilmente penetráveis aos olhares humanos e, em muitos lugares, pelos cães serpeantes. Os sólidos muros lhes davam aspecto de fortaleza. Contribuia para tal impressão, ainda outro característico da casa pueblo, a alta escada de mão encostada de fora. Serve esta para subir ao depósito de provisões constituido pelo teto horizontal enquadrado nos muros cuja borda o sobressai um pouco. Moderna influência do Branco era evidente pelas janelas de vidro com tela de arame. Antiga, porém, a manifestada pela igreja, que se distinguia dos outros edifícios

por ser maior, pela pequena torre encimada pela cruz e por apresentar estilo pueblo só em três de seus quatro lados. O quarto, um dos lados estreitos, forma a fachada, tendo na parte superior um balcão e embaixo a portada. O prédio, visto de fora, simboliza perfeitamente o sincretismo de seus donos: atrás da ostentação da cultura européia, definida ainda, pelo distintivo do cristianismo, está o grosso da construção, isto é, o componente puramente índio.

As casas de Santa Ana tinham portas de madeira, que estavam fechadas. Cada porta tinha cadeado. Isto não é apenas um dado sôbre aculturação com referência à cultura material. Deve ser também significativo para o padrão de comportamento e as relações dentro do grupo social. Acresce, ainda, que depois de meu companheiro e eu termos feito bastante barulho, surgiu um moço que parecia tomar conta do povoado. Disse-nos que todo mundo estava trabalhando na lavoura. Tambem em Zuni encontrei, mais tarde, casas fechadas a chave e as chaves estavam com os donos ausentes.

* * *

De Santa Ana a Jemez o automovel leva talvez meia hora. Segundo informação oficial de 1946 o número de habitantes da primeira é 287 e da segunda 828. As línguas das duas aldeias pertencem a grupos diferentes.

A gente de Jemez estava em suas casas. O oficial do *Indian Service* que vinha comigo introduziu-me numa delas. A dona recebeu-nos. Era idosa, baixa e gorda e reagia a nossas palavras dando pequena risadas meio engolidas dum tipo que observei também em certas matronas índias do Brasil. Como estas, cobria a bôca com a mão ao produzir tais expressões, as quais não sei se eram mais de cortesia ou de acanhamento. Parecia-se com aquelas brasílicas, como aliás com as Índias e os Índios de tôdas as Américas, pelo cabelo preto e liso e pelos olhos mongoloides. Mas a combinação do queixo comprido com o grande nariz adunco e o corpo rechonchudo a caracterizava como Pueblo.

A casa tinha três compartimentos. Entramos no do meio que era a sala. No quarto pegado estavam as camas à moda européia. Para o outro lado viase a cozinha onde a comida era preparada e consumida: havia panelas no fogão e pratos e xícaras na mesa coberta de toalha branca e vermelha. Depois de ligeira conversa pedi para ver a casa. Ao entrarmos na cozinha a dona nos convidou para tomar café. Sentado à mesa estava um Índio de idade madura. O oficial apresentou-me a êle e o Índio, olhando para mim, disse: "American can drink whisky". Eu nao tinha visto alcool naquele dia, e, pelo

que sei, não tenho cara de americano bebedor da mencionada bebida. Portanto, a observação do homem rústico, manifestada como primeira reação ao contacto comigo, não se referia, aparentemente, à minha pessoa em si, mas às possibilidades e à condição de vida dum povo inteiro. Poder tomar bebidas alcoólicas é, realmente, o único dos direitos dos habitantes dos Estados Unidos que o Índio não tem. Este fato, porém, lhe mostra não só uma diferença entre si e os outros, como também a dominação à qual está submetido. A maneira de expressar-se daquele homem de Jemez revela, além disso, que êle mesmo não se considera "americano", o que de fato, nenhum Índio Pueblo faz, assemelhando-se a êsse respeito ao Índio do Brasil que, em geral, mesmo vestindo-se, comendo e morando à moda dos Brancos, não se tem por "Brasileiro", mas por Boróro ou Kaingang ou qual seja o nome de sua tribo.

Segundo o oficial do *Indian Service* o motivo da proibição seria o fato de Indio bêbado fàcilmente tornar-se assassino: mataria alguém da própria aldeia ou de outra, ou um "mexican", isto é, um homem de língua espanhola que não passa nem por Índio nem por "american", sendo no conceito dos Pueblo um ser inferior a êste.

Também entre Índios sul-americanos podemos notar a agressividade provocada por bebidas alcoólicas. Quando estudei os Kaingang de Palmas, contaram-me assassinatos cometidos por êles em conseqüência do uso imoderado da cachaça. Entre os Índios do Chaco observei que as mulheres não sòmente afastam as armas quando os homens começam a embriagar-se como também amarram os braços e pernas dos bêbados para evitar qualquer desgraça. Aliás, no Brasil também é oficialmente proibido dar aguardente aos Índios. A respeito dessa proibição na América do Norte convém considerar que há poucos anos as bebidas alcoólicas estavam proibidas para todos os habitantes, inclusive os Brancos. Além disso, ela representa, mais ou menos a única tutela especial sôbre os Índios exercida pelo Govêrno. Eles gozam, por outro lado, de vários privilégios como, por exemplo, o de não pagar imposto sôbre suas terras. É verdade, porém, que têm de prestar serviço militar. De Jemez morreram seis como soldados na segunda guerra mundial.

Ao lado do fogão estava sentada uma linda jovem com duas crianças de cêrca de um ano. Foi a primeira vez na minha vida que vi indiozinhos desta idade não só de corpo coberto à européia, mas também usando meiazinhas e sapatinhos. Os adultos trajados à nossa moda, isso não me surpreendeu mais. Pelo menos em Jemez, cujos habitantes não se teriam distinguido, pela indumentária, dos camponeses brancos, se alguns velhos não levassem fita vermelha no cabelo.

Confesso, porém, que vieram ainda surpresas para mim em Albuquerque, capital do Estado de Novo México.

Lá me deram para morar um bonito apartamento do clube da *Indian School.* Esta casa e os outros grandes edifícios da escola secundária para jovens de ambos os sexos das tribos vizinhas, estavam situados num magnífico parque. Quando passeava por entre as árvores, as alunas rodaram ao meu encontro. Naturalmente fiquei surpreso por achar Índias rodantes. A patinagem no pavimento das alamedas era o esporte favorito dessas moças.

Muitas delas já estavam em vias de tornar-se grossas e retangulares como as mães. Mas havia também belezinhas esbeltas em idade casadoura. Tôdas tinham os lábios pintados e não poucas também as unhas. As granfinas —pareciam ser numerosas— tinham transformado por meio de permanente o cabelo liso de sua raça. Uma quarta a uma terça parte das senhoritas usava calças compridas em vez de saia, porção que talvez correspondesse à que, semanas antes, eu tinha visto nas ruas de Nova York. Aliás, não apenas a geração apetitosa anda no mesmo passo que a mocidade branca das cidades. Também certos caciques de idade madura são muito diferentes daquilo que eu e os leitores de James Fenimore Cooper costumamos imaginar como chefe de Índios. Falei com um que pelas atitudes e pela barriga podia ser perfeitamente freguês inveterado duma cervejaria de Munich. Não sei, porém, se tais bávaros são tão adiantados como êle em matéria de óculos, pois os que usava o figurão pueblo eram do último tipo.

Nos séculos passados, a fachada formada pelo catolicismo serviu a êsses Índios de para-choque cultural em suas relações com o Branco. Ainda hoje a maioria dêles declara-se católica, exercendo as diversas seitas protestantes diminuta influência. Mas as investidas à cultura pueblo aumentaram ràpidamente nos anos mais recentes. Depois de terem visto e aprendido muita coisa de outra gente e outras terras, voltaram para suas aldeias os soldados da segunda guerra mundial. Provàvelmente não menos transformados que êstes são os jovens que cursaram as escolas de Índios em Santa Fe e Albuquerque. Os alunos procedentes de aldeias de idiomas diferentes conversam em inglês. Ha casos em que o uso dessa lingua-geral não se limita ao ambiente escolar, mas continua no seio da tribo. São os casos em que o número dos participantes da conversa não excede a dois, distinguindo-se eles não só pelo idioma falado em casa dos pais como também pelo sexo, de modo que a conversa acaba em casamento. Um habitante da aldeia de San Juan, por exemplo, que me recebeu muito bem em sua casa, estava casado com mulher de outra aldeia pueblo e de outra língua. Tinham-se conhecido na *high school* de Santa Fe e falavam inglês entre

si e com os filhos, que aprendiam com as outras crianças de San Juan o idioma do pai.

Outros fatôres de deslocação em direção à cultura dos Brancos são o rádio, os semanários ilustrados e as relações cada vez mais estreitas com as cidades vizinhas e com os numerosos turistas. O automovel, que pelas ótimas estradas de rodagem passa por quase tôdas as aldeias, aumenta os contactos. Nesses *highways* não ha parte reservada para a gente que anda a pé ou montada. Mesmo nos pequenos caminhos não calçados em que se ramificam é raro encontrar um cavaleiro, pois até os lavradores pouco remediados preferem o jeep.

Todo mundo, ao se referir aos Índios dos Estados Unidos, costuma falar na comercialização de tradicionais aspectos de sua cultura, de modo que, na mente de muita gente, ser índio naquela parte das Américas chegou a ser uma profissão como qualquer outra, como alfaiate, por exemplo, ou vendedor de queijo. Tal Índio profissional viveria a espera de turistas para, a vista do dolar, enfeitar-se de penas e dansar. Realmente, Câmara de Comércio de Albuquerque distribui um calendário indicando não só as datas e os nomes das dansas dos Índios de Novo México, como também os caminhos para o local de sua realização, a distância da capital, e as condições para tirar fotografias. Em 12 casos é permitido, pelo chefe da aldeia, fotografar mediante o pagamento de uma taxa, em 2 casos é de graça e em 8 é absolutamente proibido. Pela minha experiência, êste último número pode ser ainda aumentado, pois na festa anual de Nambe a que assisti, era vedado tirar fotos e ñao, como afirma o citado calendário, permitido aos que pagassem taxa. Ver as dansas é inteiramente gratúito, não existindo, em geral, maneira alguma de aproveitar comercialmente os dias de cerimônias. Por outro lado, o próprio calendário adverte de que há algumas dansas inaccessíveis ao público. Por preço algum o estranho consegue entrar nas reuniões secretas realizadas na chamada kiva, construida especialmente para tal fim. Tudo isso mostra serem êsses costumes tão pouco atingidos pelo mercantilismo que mesmo a mencionada taxa aparece mais como um meio de restringir a impertinência dos fotógrafos do que como fonte de renda. Por outro lado, há artefatos produzidos para serem vendidos, como as magnificas louças de várias aldeias dos Pueblo, as joias de prata e turqueza em que se especializaram os Navaho, ou as cobertas de lã tecidas tanto entre êstes como entre certos Pueblo.

A influência dos turistas sôbre a cultura dos Índios apresenta, portanto, aspectos diversos: contribui para a conservação daquelas indústrias tradicionais como também para a aquisição de novos traços cul-

turais dos Brancos, sendo, porém, insignificante em relação à vida cerimonial.

* * *

A aldeia mais próxima da capital de Novo México é Isleta. Dista treze milhas apenas. A informação oficial de 1946 dá como 1.402 o número de habitantes. Homens velhos andam ainda com frontal vermelho e o cabelo tão comprido como antigamente. Anciãs continuam usando tôda a indumentária tradicional. Mas na aldeia funcionam rádios, seus habitantes empregam tratores na lavoura e a geração adolescente conserva o hábito da leitura mesmo depois de ter concluido os cursos da escola. Apesar de tudo isso, conservam-se perfeitamente a crença na feitiçaria e muitas cerimônias, como as realizadas por ocasião de dar nome. O morto leva ainda para a cova água em vaso de barro.

Conversei em Isleta com Miss Kuhrtz, enfermeira do Indian Service. Mora e trabalha lá ha vinte e três anos. Disse que nesse percurso de tempo, a aldeia aumentou de população (provàvelmente pela introdução de medidas higiênicas), mas diminuiu de felicidade. É que a bondosa senhora de cabelo branco e olhos azuis trata tanto do corpo como da alma de seus pupilos. Entre 1940 e 1946 a desintegração social, por múltiplas razões, chegou ao ponto de haver pancadarias na rua e janelas quebradas com pedradas. O regresso dos soldados da segunda guerra mundial contribuiu para o distanciamento das gerações. A proximidade da cidade torna-se cada vez mais sensível, sendo o número de habitantes de Albuquerque avaliado, no ano de 1940, em cêrca de 35,000 e, nove anos depois, em mais do dôbro.

* * *

Depois de eu ter visitado aquela aldeia situada ao sul da capital, fui avisado de que um Indio a serviço do Govêrno me levaria para a cidade de Santa Fe e para algumas aldeias do norte. No dia seguinte pontualmente, à hora marcada, apareceu o homem mais elegante que vi no Estado de Novo México. Mr. Alvin Warren, de 46 anos de idade, era alto e esbelto, de fisionomia fina e agradável, ótimas maneiras, terno marron escuro e camisa branca de colarinho duro impecàvelmente limpos e passados. Guiava um Pontiac novo, usava bonitas luvas de couro e, quando veio ao meu encontro, tirou a direita para cumprimentar-me. Cabelo e olhos não negavam sua procedência índia, apesar de um de seus pais ter sido mestiço. Mr. Alvin Warren, portanto, Índio, por três quartas partes, apresentou-se logo como procedente dos Chippeway, tribo do norte. Era legalmente casado com

uma Pueblo, tendo filhos. Amava a vida e a humanidade. Percebia e apreciava as belezas da paisagem. Tornava-se místico apenas quando falava na salvação do mundo pela adaptação aos ideais pacifistas da ética dos Índios. Gostei tanto desta bela crença que não fui capaz de pedir a classificação etnográfica dos donos do aludido código moral. Acho que Mr. Warren se referiu, principalmente, aos Pueblo. Em todo caso, pelas suas opiniões mostrava-se inteiramente solidário com o Índio em geral. E esta atitude adquiriu importância especial por ser o seu cargo no serviço do Govêrno, o de inspetor de educação. Aliás, tive bastante oportunidade de observá-lo nessa função e verifiquei que êle, além de ser grande trabalhador, era homem que sabia o que queria. Sabia também em ocasiões não ligadas, pròpriamente, à vida escolar. Certa vez, por exemplo, em que almocei com êle, num restaurante da cidade de Santa Fe, insistiu em não dar gorgeta. Como frequentemente acontece nos Estados Unidos, não havia garçon, mas só mulheres para servir os freguezes. A comida era ótima. Mr. Warren gostou muito dela, mas achou a moça nada atenciosa. "Ela nos deixa esperar, nem se desculpa, nem siquer mostra um sorriso. Se fôsse ao menos bonita! Mulher feia não tem direito de comportar-se assim". Isso disse o senhor chippeway, não dando nenhum cent para a senhorita branca.

Indo de Albuquerque a Santa Fe, vimos na beira da rodovia, depois de termos passado a vila de Bernalillo, cobertas multicores penduradas debaixo de abrigos de palha. Eram a especialidade de Santo Domingo e habitantes desta aldeia pueblo próxima tinham-nas exposto para vendê-las aos turistas.

Ao visitar, depois, na cidade de Santa Fe, a magnífica escola de Índios, frequentada por membros de diversas comunidades, pude observar outra comercialização de artes tradicionais. Havia lá uma loja onde se compravam as mais variadas manufaturas indígenas. Motivos ornamentais pueblo de fundo mitológico, estavam reproduzidos em artigos para senhoras brancas, isto é, em broches de prata, botões de barro e bolsas de couro. Nas oficinas de escola formavam-se os artífices. Certos alunos pintavam quadros para vender. Outros lavravam enfeites de prata não raro com turquesa embutida. Alunas fabricavam cintas, fiando à moda antiga, com o fuso pôsto em rotação na coxa e tecendo com pequeno tear seguro entre as duas mãos.

De Santa Fe seguimos viagem para o norte, sempre no Pontiac guiado por Mr. Warren. Atravessamos paisagem clara de areia, cujo caráter montanhoso nos surpreendeu em cada cimo com outro matiz de côr no horizonte. As suaves variações de luzes e linhas têm algo de

irreal para mim, são como doces cenas de sonho. Estamos margeando a região onde se fabricam bombas atômicas.

Fomos até San Juan. Mr. Warren tinha de inspecionar vários assuntos na escola desta aldeia. Por ocasião da nossa visita, San Juan contava 1,100 habitantes, sendo que a informação oficial de 1946 indica só 732. Defrontando-se e a pouca distância, há duas igrejas católicas: uma edificada por missionários de lingua espanhola, outra por franceses. Atualmente, além dum sacerdote católico norteamericano vivem várias freiras na aldeia. E, para completar o impacto da nossa civilização sôbre San Juan, estabeleceu-se lá "spanish people" sob a forma de algumas famílias de comerciantes, cuja presença é assinalada já pelo estilo diferente de suas casas.

* * *

No dia seguinte fomos para Nambe. Era 4 de outubro, data da festa anual desta aldeia. Fiz questão de ir cedo a fim de nada perder de interessante. Mas ao chegarmos às oito da manhã, ficamos sabendo que a missa de São Francisco só ia começar lâ pelas dez, nada havendo de especial antes dela.

Aproveitamos então as duas horas vagas para ver San Ildefonso, aldeia célebre pela sua cerâmica. Segundo a informação oficial de 1.946 o número de habitantes é 161. Todo mundo parecia dormir ainda, quando passamos pela praça central. Minha atenção foi logo atraida pela kiva, no meio, construção redonda e bem fechada em que se realizam cultos esotéricos. Mr. Warren explica que só com licença do chamado "governador" da aldeia é possível penetrar nesse santuário. Vamos procurar o condutor dos destinos de San Ildefonso. Sua casa está um pouco afastada das outras. Ninguem se mexe ao batermos no portâo do jardim da frente. Depois de vários ruidos produzidos por nós e um cachorro, aparece uma jovem senhora de óculos, tipo de mulher intelectualizada, vestida e penteada à maneira das brancas, mas de rosto bem pueblo. Faz-nos entrar na grande sala bem mobiliada. Há poltronas e um sofá com diversas almofadas, um rádio e fotografias ampliadas dos membros da família, em parte trajados à moda dos antepassados. O governador nos dá a mão com cortesia, explicando estar a sala desarrumada por terse realizado, na noite passada, conselho muito prolongado. Olho ao redor sem notar desordem alguma, pelo menos em comparação com a ordem que reina na minha sala de trabalho. Talvez o governador estivesse usando linguagem de dona de casa alemã para não dizer que acaba de levantar-se tão tarde. É um jovem bonitão, de aparência muito cuidada e atitudes decisivas. Penduradas na parede estão as insígnias de seu cargo, dois bastões,

sendo um ainda do tempo espanhol e o outro da época do domínio norte-americano. Pergunto se os posso ver de perto. "Sim", diz o governador, "mas sem tirá-los do lugar, pois isso não é permitido". Mr. Warren lhe transmite com polidez meu desejo de ver a kiva por dentro. O jovem chefe nega redondamente, na cara do *supervisor of education* do *Indian Service.* Quando, mais tarde, estive a sós com Mr. Warren, este declarou ter entrado, durante os decênios de contacto contínuo com os Pueblo, apenas uma única vez numa kiva: era a kiva da aldeia de sua mulher.

Por muito favor, o governador de San Ildefonso concorda em mostrar-nos a igreja, edifício simples que nada tem de antigo e de pueblo. Até os santos são louros de olhos azuis, portanto angloamericanos, e de fabricação barata e recente. Nas missões do Paraguai onde os jesuitas, nos séculos XVII e XVIII, desempenharam, na conservação de certas tradições guaraní e formação do sincretismo, papel semelhante ao dos franciscanos, na mesma época, em relação à cultura pueblo, os santos tinham cara de Índio. Ainda hoje a Igreja Católica mostra a mesma flexibilidade a êsse respeito. Adquiri no Congresso Eucarístico de São Paulo, um cartão de propaganda das missões entre japoneses. Representa características duma habitação no país do mikado e neste ambiente a Santa Família com rostos e vestes japoneses, tendo de importado apenas as auréolas e a postura adorativa. Podemos lembrar, também, o aprêço de que gozam, no Brasil, as imagens de São Benedito e de Nossa Senhora Aparecida, ambas de rosto bastante preto. Mr. Warren nunca tinha visto, nas aldeias de tribos norte-americanas, santos com cara de Índio. Ao visitarmos juntos, mais tarde, o museu de Santa Fe, chamei sua atenção para a coleção de santos das antigas missões franciscanas da região: pareciam ter cara de Pueblo.

Tendo eu conduzido a conversa com o governador para a discussão de tais aspectos da aculturação, tentei aproveitar a oportunidade para averiguar alguma coisa sôbre crenças não cristãs. Mas o jovem senhor, cujas atitudes não deixavam de ser, em geral, de pessoa amável, inteligente e culta, se fechou imediatamente, negando-es com energia a dar qualquer informação sôbre assuntos secretos. Este moço formado em escola superior e com aparência e maneiras dum representante bem educado da melhor sociedade "branca" seguiu, portanto, nesse caso, o comportamento adotado por todos seus antepassados desde o primeiro encontro da cultura pueblo com a nossa. Sua personalidade põe em dúvida a seguinte conclusão tirada por Ralph Linton (*Acculturation in Seven American Indian Tribes*, New York, 1940, p. 462) do estudo feito, de 1936 a 1937, por William Whitman (*The*

San Ildefonso of New Mexico, ibidem, pp. 390-460): "...it is noted that no young people are being trained to take the place of the old ones. It seems probable that the next few years will see a collapse of the esoteric aspects of the culture and a rapid acculturation of the society".

E o jovem líder parece ser uma garantia para a conservação não só dos elementos inaccessíveis à curiosidade do turista, mas também do belo que, há gerações, encanta estetas de diversas partes do mundo. É filho da melhor ceramista de San Ildefonso. Faz-nos entrar numa pequena casa onde expõe os produtos da mãe e na qual êle próprio trabalha em prata. É oficina, loja e museu, pois nem tôdas as louças e joias aí postas á vista são para vender. Há também várias que por preço algum são compráveis, sendo "muito velhas e, desde tempos remotos, propriedade da família".

* * *

As dez estamos novamente em Nambe. É uma das menores aldeias da região. A informação oficial de 1.946 lhe dá apenas 150 habitantes. Dizem, ainda, ser sua população misturada com gente de origem espanhola ("spanish people") e influenciada por esta ao ponto de ter perdido tôda a antiga cultura pueblo. Mr. Warren veio convencido de que a anunciada dansa de cervo ("elk") seria un "abacaxi". Acresce que em Nambe, há cêrca de quinze anos não realizavam mais dansas índias e há muito tempo não têm "cacique". Este têrmo, provindo do aruak de Haiti, é usado em Novo México para designar o sacerdote ou líder de cerimônias dos Pueblo e não, como na América Central e Meridional, o chefe político duma aldeia ou tribo.

Ao chegarmos, ando logo ao redor da linda kiva que se encontra em frente à igreja católica. É redonda e está fechada. Uma placa avisa não ser permitido tirar fotografias. Por outro lado, nada se paga para assistir à festa. Não foram, portanto, mercantis as razões que levaram a realizá-la. Aliás, relativamente poucos visitantes vieram de automóvel. Tanto na missa como depois nas dansas, a maioria da assistência consiste em "espanhois" da circunvizinhança, que vieram a pé. Todo o ato na igreja é como em qualquer outra igreja católica, sendo o sermão pregado em espanhol. Só poucos Índios encontram-se entre os ouvintes, alguns velhos e velhas. Os moços de Nambe estão se preparando para a dansa. Ouvimos, aliás, que já à noite passada tinha havido um serviço religioso na igreja. Talvez tenham realizado também uma cerimônia de purificação dos dansarinos como, segundo Mr. Warren, é costume em outras aldeias pueblo.

A dansa começa pouco depois de acabar a missa. É inteiramente índia. Os dansarinos usam tanga e enfeites, calçam moccasins e têm o rosto e o corpo, até a cintura, pintados. O único produto de outra cultura, nessa indumentária, é um relógio-pulseira que descubro no braço nu de um dêles.

Os dansarinos se movem em fila dupla um atrás do outro, sendo escura a pintura de corpo de uma das filas e vermelha a da outra. Vão correndo em rápido passo de dansa, partindo duma casa pegada à kiva, onde deixaram suas calças e camisas, transformando-se naquilo que deveriam ser na dansa do cervo. Dirigem-se primeiro a um lugar a pouca distância da aldeia e daí para a grande praça no meio dela. Realizam a dansa em diversos pontos dêste largo, sendo uma vez perante a portada da igreja. Cada uma dessas fases dura cêrca de dez minutos e depois de três quartos de hora os dansarinos se retiram para o vestiário, não entrando, porém, na kiva. Também a entrada daquela casa é rigorosamente proibida às pessoas estranhas.

Ao correrem os dansarinos para fora da aldeia, ouviram-se dêles, gritos estridentes em falsete. Cada fase de dansa era encerrada com grito semelhante emitido pelo primeiro de cada fila, o qual se distinguia como condutor também pela intensidade com que se agitava. Tal uso do falsete acompanha igualmente dansas de tribos tupi como os Tapirapé e Kayuá, sendo ainda encontradiço entre os Paraguaios, povo de tanta influência guarani. Aqueles Índios do centro e sudoeste do Brasil me foram trazidos à lembrança, além disso, pela maneira de cantar em sons graves e soturnos que pareciam rosnares ameaçadores expelidos com violência. Em Nambe a dansa foi acompanhada com tal canto por alguns homens de idade madura vestidos à européia e caracterizados como "Índios" apenas por um traço vermelho pintado no rosto. Dois dêles usavam óculos e quatro marcavam o compasso de seu canto tocando tambores.

Os dansarinos são meninos e moços, variando sua idade entre dez e trinta anos. Circundados por êles se movimentam inclinados os dois mascarados de cervo, segurando em cada mão uma vareta enfeitada com que tocam o solo como se andassem de quatro patas.

Entre os dansarinos como entre os cantores há vários de "sangue espanhol", uns com mais, outros com menos. Mas todos êles, como também todos os expectadores mostram a mesma seriedade e atenção. Não há brincadeira e absolutamente nada para rir ou sorrir. Assim como antes a missa cristã reunira Índios, Brancos e Mestiços numa devoção aparentemente similar, assim age agora o cerimonial puramente indígena. Não é possivel falar a êsse respeito em "choque cul-

tural". Trata-se pelo contrário, de união expontânea realizada por todos.

Dizem-nos que, depois de duas horas, recomeçarão as dansas, que se repetem tres vêzes, com intervalos de duas horas. Mr. Warren tem ainda alguma coisa a fazer em Santa Fé e como êle e outros me afirmam que as repetições mostrarão exatamente o mesmo que já vi, conformo-me com o regresso para a cidade.

No carro o companheiro conta ser o ressuscitador do cerimonial de Nambe um Índio considerado bebedor de vinho e homem pouco sério. Mr. Warren, bebedor de coca-cola, está muito surpreendido com essa volta para a cultura dos antepassados e resolve mencioná-la devidamente em seu relatório oficial. O problema é saber porque tôda aquela população "espanholizada" da aldeia retornou de livre vontade para o culto pueblo. Será que um dos fatôres dessa renascença resulte das observações feitas incessantemente pelos habitantes acêrca da odiosa discriminação entre anglo-americanos e hispano-americanos, observações que produzem sentimentos de superioridade em todos que têm a si mesmo por Índios?

A tarde converso sôbre tais assuntos com o Dr. Ferdon, antropólogo do Museu de Santa Fé. O colega me conta que membros das tribos da região aparecem na biblioteca dêsse estabelecimento a fim de tirar notas acêrca de suas dansas antigas, aproveitando-se depois dos dados para fiscalizar ou restaurar o cerimonial. Surge aqui mais uma utilidade da literatura etnográfica: não só contribui para a conservação da cultura como também ajuda a retornar a ela. O complexo problema é: Por que querem Índios alfabetizados tal retôrno?

* * *

Quando, dois dias mais tarde, me encontrei entre os Navaho, outro anjo tutelar tomou conta de mim. Embora contrastasse com Mr. Warren pela aparência "nórdica" (louro de olhos azuis), Mr. Walter D. Olson, assistente do superintendente, era tão bondoso comigo e tão carinhosamente interessado nos Índios como o granfino chippeway. Viu, como eu, o caminho para a felicidade dos Índios no maior isolamento possível, considerando, portanto, prejudicial o Congresso dos Estados Unidos ter outorgado grandes quantias para a construção de estradas de rodagem através do reservatório, facilitando, com isso, a penetração aos turistas. Como no Brasil, também na América do Norte os indigenistas estão divididos naqueles que se batem pelo isolamento e nos que falam a favor da "Integração à Nação". E cá e acolá predomina esta última tendência, a de "nacionalização", nos respectivos Serviços de Proteção aos Índios.

Há, ainda, outras semelhanças entre estas duas repartições públicas federais. A maioria dos funcionários de ambas não tem preparo etnológico e estabelece severos limites entre si e suas famílias, de um lado, e os Índios de outro. Em Santa Isabel, a aldeia karajá estava separada das casas do Pôsto por arame farpado. No Novo México, e na Arizona, os Índios e os funcionários moram tão longe uns dos outros e em ambientes tão diferentes que não podem ser chamados nem siquer de vizinhos. A discriminação estende-se até as crianças brancas e navaho que frequentam as mesmas aulas: fora da escola não há contacto entre elas.

Ambos os "Serviços" se parecem também pela mal-entendida tolerância a respeito de catequistas. Mr. Olson a eu concordamos em interpretar a liberdade das religiões concedida pela constituição dos Estados Unidos não como o direito de missionários das diversas crenças arremessar-se aos Índios, mas como o dever de respeitar, da mesma forma, tôdas as religiões, incluso as indígenas.

Grande satisfação, porém, tem o meu inteligente guia em mostrarme a gigantesca serraria dos Navaho, com suas máquinas mais modernas e de diferentes funções. Trabalham nela quase exclusivamente membros da tribo. A maioria deles não fala inglês. Há, aliás, relativamente poucos Navaho que entendem outra língua além da sua própria e mesmo nem todos aqueles que prestaram serviço militar aprenderam o idioma dos Brancos, ainda que, por outro lado, dois deles tenham chegado a ser, durante a segunda guerra mundial, capitão do exercito norte-americano, alcançando um, até, o pôsto de major.

No dia seguinte tive oportunidade de ver outra magnífica realização do Indian Service, no reservatório dos Navaho: o hospital, imponente pela perfeição de suas instalações e numerosos especialistas, no qual encontrei não só doentes dos arredores mas também de outras tribos. Quem veio de terras mais longínquas era um Sioux. Havia, ainda, Hopi e Zuni. A maioria, naturalmente, consistia em Navaho. Surpreendentemente bem perceptíveis eram as diferenças entre as tribos tanto na aparência física como no comportamento. O Sioux, com seu rosto estreito, tinha as feições mais finas e os Zuni, com seu sorriso aberto, mostraram-se os mais afáveis. Para Índios tuberculosos há um hospital separado em Albuquerque.

A tarde do dia 7 fomos de Window Rock a Shiprock. Window Rock, a sede da administração do reservatório, está situado no Estado de Arizona e deve seu nome à grande janela aberta pela natureza, no alto de um dos enormes rochedos vermelhos característicos da região. A Shiprock, que fica no Novo México, perto da fronteira de Colorado, o carro levou três horas através duma planicie deserta e de

vez em quando ladeada de espaçadas aglomerações de penhascos. Ao chegarmos, muitas centenas de Navaho já estavam reunidos para assistir a célebre feira anual na qual se vendiam tecidos e cavalos. Havia também um rodeio de terceira categoria e uma exposição não muito bem feita de produtos agrícolas e hortícolas cultivados aparentemente sob influência do Indian Service. A atração principal era o comício acompanhado de dansas que começou às dez da noite e continuou até a madrugada. Para isso, cêrca de três mil Navaho se reuniram num amplo círculo, homens, mulheres e crianças, a maior parte sentada na areia e os outros em pé. As mulheres mostram-se pelas pregueadas e compridas sais de algodão e blusas de veludo, conservadoras dum traje tomado das Brancas no século passado ou, talvez, já anteriormente. Lebram, a êsse respeito, as Índias kaingang do Ivai para as quais o Brasileiro passa, ainda hoje, por "Português", e cujo vestido largo que em algumas alcança igualmente quase o solo, vem, provàvelmente, do etmpo do império ou, até, da colônia. As Navaho levantam também, como algumas dessas Kaingang, o comprido cabelo por trás, embora difiram destas pela maneira de segurá-lo na cabeça. Possuem muita coisa que não se encontra entre aquelas silvícolas do Estado do Paraná: as Navaho usam no pescoço, nas mãos e nos braços, enfeites de turquesa embutida em prata; envolvem-se em cobertas multicores fabricadas especialmente para elas pelo homem branco (em Pendleton); várias delas têm nas suas cabanas um rádio e outros pontos culminantes da técnica moderna; algumas, por fim, chegam á feira de Shiprock guiando pessoalmente seu elegante automóvel. Os homens estão, geralmente, em traje de cowboy, com grandes chapeus de feltro. O comício apresenta exatamente um "quadro pitoresco". Nenhuma das cobertas de côres berrantes postas nos ombros, se assemelha a outra. E apesar da aparência espetacular é tudo bom gôsto e simplicidade. A multidão olha com prazer para a pequena turma de dansarinos que bate extàticamente com o pé, emitindo sons com ênfase bravia e sendo constantemente circungirada por dois mascarados cômicos. Ou os três mil Navaho ouvem silenciosamente um orador que numa corrente quase infinita de palavras goteja, como voz calma, sabedoria pedagógica e sôbre política interna, até a competição de canto começar de novo. Imediatamente nas costas da assistência funciona um estabelecimento de venda de "hot dog" que corresponde tanto literalmente como de fato a "cachorro quente". O preparo e a entrega dêsses pãezinhos com a salsicha aquecida são feitos com a técnica mais requintada. Mas esta representação higiênica da nossa civilização torna-se no decorrer da noite, cada vez mais, um "fenõmeno marginal" da real vida índia que se manifesta a poucos passos de distãn-

cia. Na maneira de cantar e dansar há muita coisa que liga também os Navaho a tribos do Brasil. O costume de discursar longamente em voz monótona e ouvir tais discursos sem interrupção é encontradiço entre Índios de diversas partes da América do Norte e do Sul. O mesmo pode ser dito acêrca do hábito de indicar qualquer objeto ou pessoa sem usar a mão ou o dedo indicador, mas movendo o queixo e os lábios na respectiva direção.

* * *

No domingo, dia 9 de outubro, fui, através de neve e nevasca, dos Navaho aos Zuni. Várias casas dêstes conservam nada ou muito pouco do estilo pueblo. A kiva não é, como as de Nambe e San Ildefonso, redonda e isolada, mas tem o mesmo aspecto das casas vizinhas retangulares, com as quais forma conjunto. A grande aldeia apresenta muita influência do homem branco. Atrás do visível, porém, reage o invisível. Desde a primeira metade do século XVI o cristianismo, sob diversas formas e em diferentes ocasiões tentou conquistar a alma zuni. Apesar disso o visitante não acha no cemitério, ao lado da igreja em ruinas, uma cruz siquer ou outro objeto para assinalar os túmulos. Os mortos são sepultados um em cima do outro acumulando-se cada vez mais terra no mesmo lugar. Observei semelhante costume no cemitério dos Kaingang de Palmas, no Estado do Paraná. O longo contacto com idéias do Velho Mundo não conseguiu perturbar aquilo que ao Zuni se apresenta mais importante que produtos de indústria: as suas relações com o sobrenatural.

Zuni típico era Mr. Teddie, com quem conversei muito. Com atitudes patriarcais movimentava-se nas suas terras e na sua grande casa. Esta, de índio só tinha o antigo símbolo zuni pendurado no teto da sala principal e espalhados numa mesa alguns enfeites de turquesa embutida. Mr. Teddie, além de agricultor, trabalhava em prata. Ele mesmo se designava como exemplo de tradicionalista. Lutou nos campos de batalha na França, durante a primeira guerra mundial, conhece ainda outras partes do mundo e muitas crenças e opiniões dos respectivos povos, mas acredita incondicionalmente só na religião dos próprios antepassados. Faz comparações eruditas com a bíblia para mostrar a equivalência da doutrina zuni. Argumenta de maneira pacata e não sem algum "sense of humour". Na despedida, para que eu possa escrever-lhe, dá-me o seu endereço impresso em papel de carta. O papel bonitinho, côr de rosa, com letras azuis, poderia ser, entre nós, peculiar a menina, senhoritinha na idade adocicada. Lia-se nela, porém: "Teddie Weahkee, Zuni, New Mexico".

* * *

Nas minhas viagens pela América do Sul como pela América do Norte, sempre procurei compreender aquilo que os etnólogos chamam de "cultura". Eu não estava interessado em acrescentar ao grande número das definições dêsse conceito mais uma ou duas. Queria saber por experiência própria, queria verificar a forçã da "cultura". Quando, em 1947, visitei nas selvas do Brasil Central, pequena tribo com a qual convivera doze anos antes, vi-me rodeado de caras novas: quase todos os amigos tinham morrido e as crianças de 1935 passaram a constituir o grupo dos adultos, não se lembrando mais de mim. A cultura, porém, nas suas expressões gerais, tinha permanecido a mesma. Ninguém ignora que a cultura de um povo sobrevive ao indivíduo. Apesar disso, o que mais me impressionou em 1947 foi encontrar em gente mais ou menos desconhecida, modos muito familiares de falar, cantar, dansar, rir, pintar-se e fazer outras coisas consideradas necessárias. O mundo cultural de doze anos atrás parecia estar intacto e só tinha mudado de habitantes. Em 1949, o mais admirável para mim foi outro aspecto da fôrça da cultura: a resistência de uma cultura contra outra muito superior na dominação técnico-material do ambiente físico. Os Pueblo e Navaho aceitam e digerem na sua cultura a educação em escolas, primária e secundária, revistas ilustradas, rádio e automóvel, conservando, ao mesmo tempo, melhor as tradições dos antepassados do que os Kaingang, Tereno e outras tribos brasileiras tuteladas pelo nosso Serviço de Proteção aos Índios. Há quem fale em fenômenos de desintegração social surgidos entre os Indígenas do sudoeste dos Estados Unidos em consequência da segunda guerra mundial. Creio que serão passageiros. Quando numa aldeia índia é possível, como sucede entre os Pueblo, o conselho administrativo consistir tanto em encarregados de assuntos sobrenaturais como em outros que tratam de irrigação e electrificação, há esperança de que muitos choques culturais ainda sejam neutralizados.

EL PROFESIONALISMO DE LOS INDIOS CALLAHUAYAS, BOLIVIA[1]

Por GUSTAVO ADOLFO OTERO
(Bolivia)

Summary

In this chapter the author endeavors to answer two questions regarding the Callahuaya Indians: What social phenomenon has determined the appearance within the Aymara community of a group of individuals almost wholy dedicated to magic arts? What causes have provoked the creation of a nomad group within the Aymara community which is of the sedentary type, with deep rooted agrarian customs?

In order to answer the first question, the author after studying the matter arrives at the following conclusions:

The individuals of the Callahuaya group, from the depths of their conscience and above all pagan or christian religious deities, worship the fox, an animal which they endow with heroic virtues. The fox is the myth and the incarnation of slyness, which is one of the psychological forces of the Callahuaya community. Thus, this predominant pathos links and joins them together, giving them a harmonious consistency as a social group. Among the Callahuayas there are many sly men from the fortune teller to the vulgar deceiver, the charlatan, the quack and the impostor.

The influence of superior people on the group in the course of time, has formed through their prestige and the force of imitation, a collective uniformity of conscience. Thus it may be understood why a group of men have a common social tendency in which they all undertake the same work which they consider of vital importance.

The Callahuaya lives in a world formed by the poles of magic and secret. Both poles, in the course of time, have given consistency and continuity to this group of Aymara Indians.

The author adds that it would be easy to explain the phenomenon of Callahuaya nomadism as a traditional remainder of the primitive nomadism, sustained by so many anthropologists and ethnologists, who never abandon in their theories on social phenomena, the idea of collective movements of peoples from one region to another. He later points out the following causes of the nomadism of the Callahuayas:

Immigration, stimulated by possible profits, prompted the Callahuayas to break out from the closed circle of their environment, which became wider and wider through the possibility of conquering new horizons.

The nomadism of the Callahuayas may be due to the possibility that they had of taking advantage of the idiosyn-

[1] Capítulo inédito del libro *La Piedra Mágica. Vida y Costumbres de los Indios Callahuayas*, por el mismo autor, que este Instituto publicará próximamente en sus "Ediciones Especiales".—*La Redacción.*

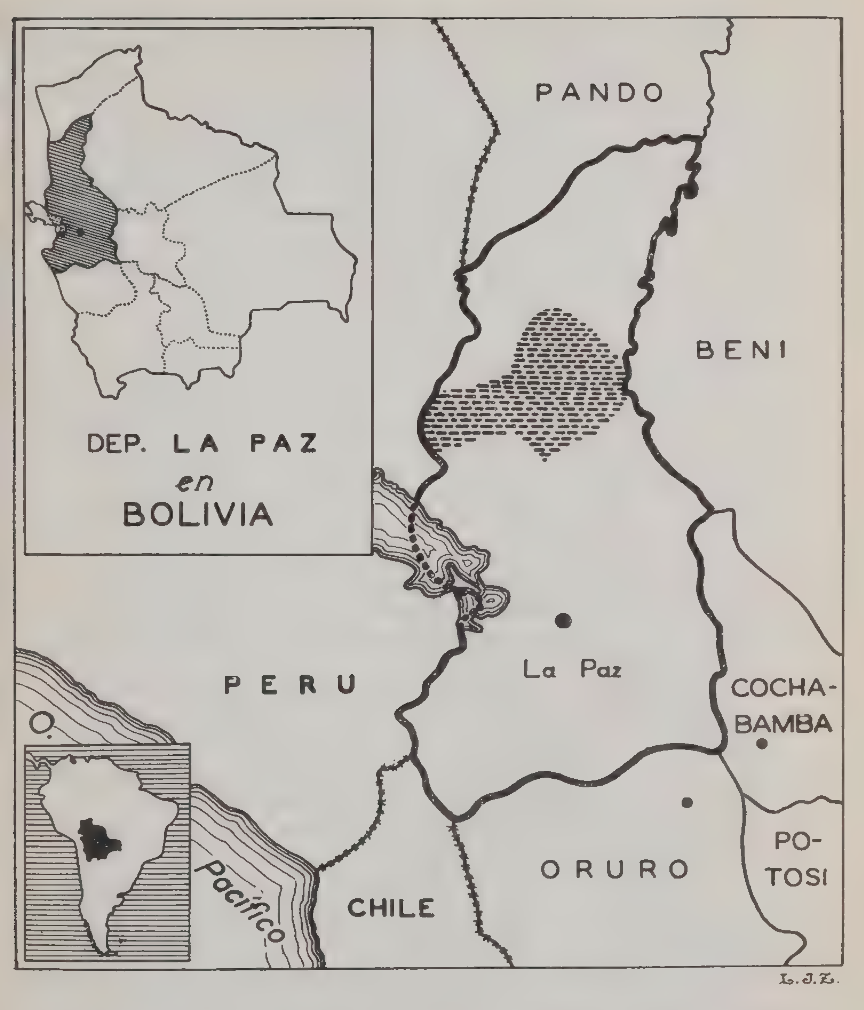
crasy of their Aymara and Quichua neighbors, knowing as they did that the majority of the Indians in the farms and ranches feared and hated their own witch doctors; consequently, they prefer to patronize foreigners who leave right after performing their cures. The Callahuayas, following the impulse of their natural sagacity, take advantage of this social peculiarity and make of magic and witch-doctoring their way of living, passing as neutral "technicians" which are the object of no hatred.

It is notoriously evident that the present Callahuaya region was invaded by the Quichua "mitimaes", as a consequence of the conquest of the Aymaras by the Inca Empire. When the magical abilities of the Callahuayas were known, they were taken to different places of the Tahuantinsuyo for the practice of their profession and thus they acquired their nomadic tendency and a liking for travelling.

The magic arts of the Callahuayas are closely linked to commercial intercourse, their nomadic habits having relation to the mule trade. This mule trade was carried on during the Colony and the Republic and reached its peak in the beginning of the present century, which was the golden age of the Callahuayas.

Finally, Otero considers as the last cause of their nomadism, the typically ritual trips of the Callahuayas to the Sanctuary of Copacabana, where they go with their offerings to beseech the Virgin's aid in their work, and also to practice magic arts and to get from the shores of Lake Titicaca their supply of "churus" (small shells), which are an important item in their typical pouches.

Los Aymaras distinguen la especialización de sus hombres-mágicos en "colloris", "laikas", y "jatiris". Los "colloris" son los individuos que ejercen el curanderismo principalmente por medio de la aplicación y suministro de plantas y raíces medicinales, aprovechando las cualidades terapéuticas de éstas. Se designan con el nombre de "laikas" a los brujos y hechiceros, es decir, individuos que por medio de la coca y otros métodos se dedican a quitar la salud de las personas, causarles daño en su fortuna, ocasionándoles hasta la muerte. Los "laikas" también disponen de talismanes y amuletos que sirven a quien los lleva para preservarle de toda maléfica influencia. Estos "laikas", según su capacidad, pueden ser aptos para producir actos taumatúrgicos, especie de milagros o hechos extraordinarios. A los "laikas" también se les llama "chamacanis", es decir, gentes que trabajan en la sombra, como si con este apelativo de nocturnidad quisieran señalarles como magos negros. Los "jatiris" o sabedores son los individuos que, sirviéndose de la intuición y de conjeturas o por determinadas señales exteriores, pueden llegar a predecir sucesos favorables o infaustos en la vida de las personas. Los "jatiris" ejercen, pues, las artes del sortilegio que les permite leer por medio de sus métodos propios la suerte de los seres humanos.



La zona sombreada en el mapa más grande indica, aproximadamente, el escenario geográfico de los *Indios Callahuayas*

Entre los Indios quichuas comprobó el Padre Acosta la existencia de hechiceros, y dice que se llaman así a toda suerte de gentes que usan supersticiones y artes ilícitas para obrar cosas extrañas y que exceden la facultad humana, las que alcanzan por invocación y ayuda del demonio, en cuyo pacto entraba todo su poder y ciencia. El Padre Acosta, siguiendo a los teólogos, clasifica a los hechiceros indios en cuatro grupos: Primero los magos; segundo los adivinos; tercero los hechiceros, entre los que agrupa a los curanderos y herbolarios; y cuarto los que practican lo que llama observancia, hechicería, sortilegio o adivinación que usaban los Indios sin perjuicio de nadie y para su propia utilidad y deleite.

Huaman Poma de Ayala, en su verba confusa y sibilina, establece una tipología de hechiceros quichuas, distinguiendo los siguientes grupos: hechiceros "muy malos" que usan venenos y ponzoñas; hechiceros que se echan maldiciones los unos a los otros; Huallanqui, que usan ciertas hierbas, chinitas u otras cosas que engañan y "que estos dan para los amores". Huaman Poma, agrega que éstos eran utilizados por los Españoles, "para engañar a los hombres y hacerles gastar en las putas que habían en las tabernas y tambos". También habla de hechiceros que están en contacto con los demonios o duendes, con el espíritu de los Indios y que adivinan por medio de los sueños; y de hechiceros que hablan con los demonios y que chupando sacan del cuerpo las enfermedades, y aún de los que leen los agüeros y conocen las "abusiones".

Los Callahuayas no sólo han recibido el legado religioso, místico y mágico de sus antepasados, los Aymaras y Quichuas, sino también de los Españoles y, sin duda, han transformado las tradiciones creando nuevas formas; ejercen la magia, la hechicería, la brujería, la medicina simpática y hemeopática; son hombres-medicinas por medio del empleo de hierbas que administran, y conservan el acervo de supersticiones populares y creencias, cumplen la adivinación, los maleficios y el encantamiento, y emplean amuletos y talismanes. De este modo, sería grato a los partidarios de la aplicación de la ley sociológica de la división del trabajo, el distinguir entre los Callahuayas equipos de especialistas en cada una de las orientaciones de "su vida profesional". Este punto de vista aplicado a los Callahuayas, aparece sufriendo un drenaje, porque es necesario considerar que el especialismo corresponde a un grado muy superior de evolución en el proceso común de la marcha social, que va de lo simple a lo complejo. Por esta consideración apreciamos a los Callahuayas como individuos superdotados, en todo caso muy superiores desde el punto de vista mental al elemento popular que los emplea, ejerciendo conjuntamente todas las artes mágicas,

por lo demás tan íntimamente confundidas e identificadas. De este modo los Callahuayas, en general, pueden ser considerados como magos, depositarios de la sabiduría popular en creencias religiosas, míticas supersticiones y como doctores en adivinación y brujería. Los Callahuayas ejercen de modo complejo todas las especialidades de magos y encantadores, es decir, que son una caricatura de enciclopedistas, cuya especialidad es saber todo lo que se relaciona con los problemas del bien y del mal de los hombres.

Como aspecto esencial de la presente investigación que practicamos en el grupo callahuaya se plantean algunas interrogaciones fundamentales que vamos a enunciar, procurando dar las respuestas relativas.

I.—¿Qué fenómeno social ha determinado que dentro de la colectividad aymara se presente un grupo de individuos casi en su totalidad dedicados a las artes mágicas?

II.—¿Qué causas han provocado la creación de un grupo de tendencias nómadas en medio de la colectividad aymara de tipo sedentario, apegada a sus costumbres agrarias?

I

Para explicar las tendencias mágicas y nómadas de los Callahuayas, habría que remontarse en la historia de su vida a un momento de su evolución más primitiva. Es indudable que el espectáculo de grandiosidad y misterio de la comarca callahuaya prendida por el Illampu, contribuyó a crear primariamente en los hombres de este "habitat", su propio medio circundante, que les estimuló con mayor intensidad que a los demás Aymaras a la emoción de lo fabuloso y al culto mágico de lo desconocido. Este mundo confinado del Callahuaya, excitó los resortes de la imaginación y de la afectividad, no sólo para triunfar sobre este ámbito, sino para defender e intensificar su vida y la capacidad del grupo. Es posible que los Callahuayas en una etapa lejana se hubieran dedicado a la caza y domesticación de los animales salvajes que les ofrecía su contorno ambiental. La sociedad con los animales pudo haberles situado en las pistas de la observación sobre la utilidad de plantas y raíces medicinales por los efectos producidos al ser ingeridos por las bestias. La misma convivencia con los animales, por el motivo de conservarlos para su aprovechamiento, les inició en el arte de curar las desgarraduras de sus músculos y las desviaciones o roturas de sus huesos. Esta experiencia y aprendizaje en las bestias facilitó a los Callahuayas la aplicación de sus conocimientos en los hombres. El origen de sus tendencias mágicas, también puede

explicarse por el interés que tenían en la multiplicación de sus ganados. Los Callahuayas, antes que cultivar la tierra aplicando los métodos corrientes del esfuerzo agrícola, prefirieron estimularlos por métodos mágicos, para obtener siembras infalibles, para contar con buenas aguas y lograr excelentes cosechas.

Después de la primera etapa descrita, debemos señalar el hecho de que los Callahuayas, que sentían a sus dioses en todas las formas de la naturaleza, que estaban rodeados de seres malévolos y eran víctimas de espíritus perversos, buscaron los modos de defenderse de los peligros, salvar sus vidas y conseguir la felicidad. Temían al dolor, a las enfermedades, a la muerte y para temer a todo, se temían a ellos mismos, cuando se instalaban los malos espíritus en la entraña de sus cuerpos. Pero, sobre todo, temían a sus enemigos, de los cuales debían defenderse. Los Callahuayas no eran un grupo guerrero y buscaron en sus artes de magia una técnica y una estrategia para hacer huir a sus enemigos y poder vivir en paz. Es así como la magia, en sus diversas manifestaciones, la convertían en un instrumento de lucha, haciéndose temibles en sus procedimientos para conseguir paralizar el bien y hacer que la desgracia domine en sus campos, en sus familias, sembrando la inquietud, el dolor y la muerte. Para explicar esa etapa en la vida de este grupo aymara, el historiador don José María Camacho nos dice: "Entre los ariskas y orkosuyos, y sus confinantes los chunchos no había conflictos. Ya fuera porque estos últimos eran relativamente mansos, o porque aquellos tuvieran maña en ganarles la voluntad o confianza, nunca se dijo que los chunchos hubieran irrumpido en tierras aymaras, ni cometido latrocinios. Todos se llevaban bien, se buscaban periódicamente y traficaban con honradez. En cambio de los apetecidos cereales, los chunchos les aportaban los raros y preciados productos que cogían en la selva, los más de los cuales eran ventajosamente colocados en el Altiplano en calidad de drogas. Tanto se especializaron en este negocio y lo monopolizaron algunas marcas que llegó a ser para ellos un oficio trasmitido de generación en generación, de donde les vino el nombre de Colla-huayas, vale decir, portadores de remedios. De esta manera los Kolla-huayas, o como hoy se les apellida, callahuayas, cada día más prácticos en el expendio de sus medicamentos, acabaron por diagnosticàr y curar, y finalmente por constituir una especie de gremio sanitario, el único de todo el Perú antiguo. Sigue ahora mismo (1947) el callahuaya con el consabido saco de drogas al hombro ejercitando su oficio por todas las ciudades y aldeas del Continente".

Entre los Aymaras, los "laikas", "jatiris" y "colloris" se formaban transmitiendo sus conocimientos de padres a hijos. Los secretos mági-

cos eran un legado familiar que representaba una herencia productiva. También se fundaba una nueva dinastía de magos cuando todo el grupo reconocía como superior a quien había sido víctima del rayo, salvando la vida. Este individuo era divinizado. La categoría mágica también se conquistaba a base de condiciones de superioridad, astucia, carácter y poder sugestivo de la personalidad. Así, los magos eran buenos hasta que vinieran otros que probaran mayor superioridad y prestigio; prestigio en el sentido de poder personal sobre otros hombres por medio de las fuerzas espirituales. También existía una suerte de sistema pedagógico para la formación de magos. Se cuenta que el maestro arrojaba a los jóvenes catecúmenos a las aguas del Lago Titicaca, y quienes salían con un pez en la boca o con una piedra, tenían capacidad para magos en todos sus aspectos.

Entre los Quichuas la selección de los magos se hacía dentro de la casta sacerdotal. Los herbolarios eran individuos débiles y no aptos para los trabajos arduos de la agricultura y como entre los Incas, según señala el Padre Calancha, nadie podía estar desocupado, éstos eran dedicados a la recolección de plantas útiles y medicinales. Afirmando esta idea, el Padre Blas Valera recuerda el pensamiento político del Inca Pachacutec sobre los herbolarios: "El médico o herbolario, que ignora las virtudes de las yerbas o que, sabiendo las de algunas, no procura saber las de todas, sabe poco o nada. Conviene trabajar hasta conocerlas todas, así las provechosas como las dañosas para merecer el renombre que pretende".

El grupo de los hechiceros populares entre los Quichuas se formaba por la transmisión de conocimientos de padres a hijos. Para penetrar al sistema en que se operaba, previamente es necesario que nos refiramos a la existencia de los pequeños dioses lares o penates que se veneraban secretamente en cada hogar y en cada ayllu. Para la erección familiar de estas "Conopas" era necesaria e imprescindible la intervención de los hechiceros. Su origen se explica por el hallazgo que los Indios hacían de peculiares piedras provistas de colores extraños, de matices y jaspeados. Al realizarse el encuentro venturoso el Indio favorecido por la suerte buscaba al hechicero, haciéndole la revelación de su hallazgo, originándose, según el padre Arriaga, el siguiente diálogo: "S. P. Padre Mío, esto he hallado, ¿qué será?, y él le contesta con gran admiración: ésta es Conopa, reveréncia la y guárdala con gran cuidado que tendrás mucha comida, gran descanso y mucha felicidad". Pero en general estas Conopas eran heredadas por el hijo mayor. Su culto se realiza secretamente, mediante las ofrendas que debían ser ofrecidas por los hechiceros, de tal modo que éstos sabían las "Conopas" que existían en el núcleo, y las que tenía cada

familia. Por tal medio los hechiceros eran dueños de la existencia de la "Conopa" y de los secretos relativos a los deseos de cada familia: sus odios, los males que deseaban para los otros, etc. Este culto daba un poder extraordinario a los hechiceros que dominaban la vida de las familias, estando en posesión de sus mayores intimidades. En esta forma el grupo confería a los hechiceros una autoridad muy grande y secreta que luego era legada a sus hijos, juntamente con los otros medios mágicos, igualmente secretos.

El mismo Padre Arriaga en su libro *Extirpación de la Idolatría* da noticias sobre la educación de las promociones de hechiceros, las que se formarían bajo la conducción de un maestro, que ejercita a sus discípulos en reuniones nocturnas, de las que refiere lo siguiente: "El maestro va aquella noche a la casa que le parece, acompañado de uno o dos de sus discípulos y quedándose ellos a la puerta, entra, esparciendo unos polvos de huesos de muertos, que ellos tienen para este efecto confeccionados y preparados con otras no se qué cosas y palabras, y con ellas adormecen a todos los de la casa, de tal suerte que ni persona ni animal de toda la casa se menea. Es común frase y modo de decir, cuando hacen estas juntas: 'esta noche hemos de comer el alma de tal o tal persona'. En estas juntas se les aparece el demonio, unas veces en figura de león, otras en figura de tigre y poniéndose asentados y estribando sobre los brazos muy furioso, le adoran".

Sobre el origen profesional del brujo, el propio Padre Arriaga añade: "Oyó —se refiere a un sujeto indígena— como él había sido tantos años brujo, y que nadie le había enseñado el oficio, sino que él, no sé por donde, había alcanzado unos polvos, los que adormecían a las gentes, y para probar si eran buenos, fué una noche a un pueblo y entró en la primera casa que le pareció y mató a un muchacho, volvió luego a su pueblo, y por sólo hacer la misma prueba, sin otro algún intento, mató otro. Díjome uno de estos indígenas con gran sentimiento, que él era brujo contra toda su voluntad, porque convidándole una tarde un vecino suyo que lo era, y él no lo sabía, a que fueran a pescar, lo llevó aquella noche a una junta que hacían y que le hicieron comer a la fuerza, y le dijeron 'ya eres brujo y has de venir todas las veces que te llamaremos y sino vinieres o nos descubrieres te hemos de matar', y con este temor había continuado desde entonces sus juntas diabólicas". Lo interesante del caso es que el ejercicio sacerdotal entre los Incas estaba unido a la práctica de la brujería. De los buenos magos salían los altos sacerdotes y oficiantes de sacrificios. Este era un modo en la formación de sacerdotes, ya que los otros eran por herencia, por sustitución de un niño en caso de muerte del sacerdote, por un pariente próximo y por elección.

El Padre Cobo en su *Historia del Nuevo Mundo*, para explicar el origen profesional de los hechiceros según la mentalidad quichua, traslada su opinión con estas palabras: "Porque decían que pues les faltaban las fuerzas para trabajar que era justo que tuvieran oficio con que se pudieran mantener; que era otra de las razones que daban del principio que está presupuestado y aún añadían otras que parece que trae alguna apariencia y es, que doliéndose el Viracocha de la necesidad y hambre de los viejos y personas necesitadas, tendrían por bien que sus suertes salieren ciertas, para que mediante esto, todos acudiren a ellos, y con su oficio se remediase su necesidad. El fundamento principal de todas estas razones era, a mi ver, la poca o ninguna caridad que tenían unos a otros, no tratando de acordarse de socorrer las necesidades de sus prójimos pobres, viejos e impedidos. Siendo así como era permitido usar este oficio así hombres como mujeres y tan aparejado para la sustentación humana, y ninguno al remedio que por otra vía los pobres tenían después que les faltaban las fuerzas para el trabajo, no hay que espantarnos fueron muchos los que le usaban, que eran tantos, que cuenta el licenciado Polo Ondegardo en su *Relación*, que por averiguaciones que por orden suya se hicieron en la ciudad del Cuzco fueron traídos a su presencia de sólo los moradores de aquella ciudad cuatrocientos sesenta y cinco hombres y mujeres, que no tenían otro oficio, cada uno con los instrumentos que usaban. Aunque a todos era permitido echar suertes por su causa propia, sólo los nombrados por el cacique como oficiantes políticos vivían de esta ocupación, les echaban por causas de otros; y en éstos había lo que en todos los demás, que unos salían más diestros que otros en las prácticas y fingimientos, añadiendo y haciendo más que de lo ordinario, con que ganaban más que otros por acudir a ellos más gente".

Estas influencias tradicionales han gravitado para la formación de la mentalidad de los Callahuayas.

El adiestramiento profesional de los Callahuayas como hombres-mágicos y hombres-medicina se explica de las siguientes maneras que anotamos a continuación:

1) Por un proceso pedagógico profesional. Sobre este particular registramos la hipótesis del historiador Carlos Bravo que dice: "Los chamacanis o jatiris, que ejercen sobre los demás una autoridad patriarcal son los maestros de botánica; ellos herborizan y preparan las raíces y demás medicamentos vegetales que forman su farmacopea, confeccionando todas las substancias compuestas y señalan la dosis que se suministra. A estos 'chamacanis' se encomienda la instrucción de los futuros curanderos. La sabiduría de su sistema de enseñanza, consiste en que por medio de las lecciones orales, imprime y hace

duraderos en el ánimo del alumno los preceptos que la experiencia ha enseñado y todo lo que ha sido confirmado por las autoridades más célebres (Jatiris), doctos de su raza. Terminado el aprendizaje el alumno rinde examen ante el consejo de familia, y si es aprobado, puede emprender su peregrinación por el mundo con el mari (bolsa) repleto de los remedios que forman la farmacopea callahuaya".

2) Por el método de la iniciación coloquial. El clima del hogar callahuaya resulta una suerte de pedagogía permanente y se opera no sólo por la influencia de los padres, sino del nido familiar. Los factores psicológicos no desdeñables de la imitación y el provecho actúan incesantemente sobre el Callahuaya a través de su infancia y adolescencia. El niño que siente el olor de las hierbas en su casa, que espera al lado de la madre el regreso del padre y disfruta del júbilo de ver a su progenitor que llega cargado de objetos o dinero. El adolescente al que se le confía el tallado de amuletos, que escucha las charlas del padre con amigos y con los clientes sobre las enfermedades y curaciones. La absorción lenta de consejos y noticias, poco a poco van sedimentando en el alma del futuro curandero, teniéndolo siempre bajo la acción de una pedagogía simpática; se trata de un adiestramiento no intencionado, sino reflejo.

3) La iniciación por revelación reposa sobre el siguiente mecanismo psicológico: a) El joven desea ser hombre-mágico por las utilidades que reporta su oficio como valor social y económico; b) comunica a los demás sus deseos en forma de sueños y mensajes que ha recibido de los espíritus, siendo todo un proceso de fabulación, comprometiéndose de este modo ante el grupo y ante sí mismo; c) quiere aprovechar las nociones y experiencias que ha recogido en el ambiente familiar; d) procura ponerse a prueba ante las gentes del grupo, para demostrar los conocimientos que dice tener y si consigue buen éxito será considerado como hombre-mágico y si fracasa quedará eliminado de toda consulta.

4) La influencia permanente de la competencia entre unos núcleos y otros, obliga al perfeccionamiento constante, para lo cual constituyen factores decisivos en la proyección de los capaces del grupo sobre los demás, creando en las nuevas generaciones el anhelo de considerarlos como hombres-metas; hecho que se pone de manifiesto por un sentido de conquista económica.

Las tendencias de identificación y socialización de las afinidades medicinales y mágicas de los Callahuayas, podrían agruparse bajo las siguientes formas:

1ª Los individuos del grupo callahuaya, en la intimidad profunda de su conciencia, sobre todas sus deidades religiosas, paganas y cris-

tianas, veneran al zorro, animal en el que reconocen cualidades heroicas. El zorro es el mito y la encarcanación de la astucia, que es una de las fuerzas psicológicas de la colectividad callahuaya. Así, pues, este *phatos* predominante liga y une a los hombres dándoles consistencia armónica de grupo social. Entre los Callahuayas se hacen presentes hombres astutos desde el zahori hasta el simple engañador, pasando por el charlatán, el embaucador y el farsante.

2ª La influencia de los individuos superiores sobre el grupo, a través del tiempo ha permitido, al amparo de la irradiación de su prestigio, que se forme por la influencia de la fuerza imitativa y el contagio, una conciencia de uniformidad colectiva. De este modo se puede comprender que un grupo de hombres utilice una tendencia social de conjunto, para dedicarse a la tarea predominante de realizar el mismo trabajo en que todos están vitalmente interesados. Esta trama psicológica llega a consolidarse mediante la realización mecánica de costumbres que se tornan tradicionales. Así, la costumbre unida a la herencia, crea un factor de identidad y uniformidad en el grupo, haciendo que la mayoría de los Callahuayas se dediquen a ser hombres-mágicos y hombres-medicinas.

3ª Si los dos factores que hemos enunciado son importantes existe otro, el secreto, en el que cristaliza la tendencia colectiva del grupo callahuaya, dándole fuerza y perdurabilidad como elemento social, y cuyas características se observan al estudiar la tipología de la familia.

El Callahuaya vive, pues, en un mundo formado por los polos de la magia y del secreto. Ambos polos a lo largo del tiempo han dado consistencia y continuidad a este grupo de Indios Aymaras.

II

En cuanto al fenómeno del nomadismo de los Callahuayas el examen requiere desmontar sus piezas para el análisis.

Sería fácil el explicar el nomadismo de este grupo como un residuo tradicional del nomadismo primitivo tan grato a tantos antropólogos y etnólogos, que no abandonan en todas sus teorías sobre los fenómenos sociales la idea de los cambios colectivos de los hombres de unas regiones a otras. Pero tal explicación carece de contenido, en la imposibilidad de probarse el nomadismo de todo el grupo aymara, cuyas características corresponden a un tipo de cultura apegada a las costumbres agrícolas de realizaciones sedentarias, unidas a la materia y al espíritu de la tierra.

Como otra causa del nomadismo callahuaya, podríamos citar aquella que es común a todo fenómeno migratorio, destacándose el hecho económico de expansión profesional. Es indudable que el hecho de existir en una comarca la uniformidad de oficio, determina la competencia y también la imposibilidad de que todos sus individuos pueden tener igual éxito. De ahí que la inmigración, estimulada por el deseo de lucro, posiblemente empujó a los Callahuayas a salir del círculo cerrado de su ambiente, para ejercer sus artes en comarcas próximas, cuyo radio de acción fué adquiriendo un ensanche cada vez mayor con la perspectiva de conquistar nuevos horizontes.

La trashumancia callahuaya puede reposar en la posibilidad de que éstos se hubieran aprovechado de la psicología de sus propios comarcanos aymaras y quichuas. La mayoría de los Indios de las fincas y estancias tienen odio y miedo a sus propios hechiceros, por lo que todos prefieren utilizar los servicios de los foráneos, que asisten y luego se marchan. Los Callahuayas, siempre tan sagaces en sus actos, aprovechan esta particularidad social y se dedican al comercio de la magia y al curanderismo como "técnicos" neutrales sobre quienes no pesa ningún odio. Así, una vez cumplida su labor en un sitio lo abandonan lo más rápidamente posible. De aquí, que una de las actitudes comunes de los Callahuayas tenga el sello de la evasión y casi las formas de la fuga, realizando siempre una marcha ambulatoria.

Es de notoria evidencia que la comarca callahuaya actual fué una región que recibió la presencia de mitimaes quichuas como consecuencia de la conquista de los Aymaras por el imperio de los Incas. Pero a su vez, al ser conocidas las habilidades mágicas de los Callahuayas, eran transportados a distintos lugares del Tahuantisuyo, para que ejercieran su profesión, de tal modo que por este procedimiento adquirieron, no sólo la tendencia trashumante, sino el gusto y hábito de los viajes. Louis Baudin en su libro *El Socialismo de los Incas*, sostiene, basado en el Padre Morua y Gutiérrez de Santa Clara, que en "el Imperio de los Incas existían médicos especializados que eran suministrados a título de tributo por los Callahuayas, pueblo establecido al Este del Lago Titicaca. Los habitantes de esta región son los que corren por América del Sur vendiendo hierbas medicinales y aplicando a los enfermos remedios que describen los antiguos cronistas". Por su parte Clemente Markham en su libro *Los Incas del Perú*, expresa que "desde tiempos inmemoriales los miembros de la tribu llamada Callahuaya o Charazani, habitantes del Alto Perú (hoy Bolivia) coleccionaron ciertas hierbas y raíces medicinales y en calidad de médicos viajantes las difundieron por el Imperio Incásico".

Debemos anotar que los Callahuayas establecieron la costumbre, atraídos por el lucro económico, de hacerse presentes en las ferias y fiestas religiosas de la Colonia, posiblemente donde en épocas incaicas concurrían a las celebraciones heliolátricas diversas y múltiples, y las cuales subsisten aún en el presente. En estas ferias y festividades los Callahuayas aparecen como los personajes esperados, no tanto para someterse a sus curaciones, sino para servirse de sus trucos de adivinación y hechicería.

Las artes mágicas de los Callahuayas están unidas al intercambio comercial, encontrándose sus hábitos trashumantes vinculados al comercio de mulas. Los Callahuayas hacían y siguen haciendo sus viajes al norte de la Argentina, Jujuy y Tucumán, donde hay criaderos de mulas, utilizando en estos centros sus conocimientos de magia genética. Es sabido, según nos cuenta el sabroso y pintoresco Concoloncorbo en su libro *Lazarillo de Ciegos Caminantes*, que para que las yeguas aceptaran como hijos el fruto de los contactos con los asnos, los recién nacidos eran disfrazados con una piel de caballo y acomodados en la obscuridad, en tal forma que al darles de mamar ya no tenían repugnancia por la especie híbrida que habían parido. Pues allí estaban los Callahuayas no sólo para servir en esos trucos, sino también para domar mulas (según refiere G. M. Wrigley, citando al viajero Reck) obstruyéndoles los oídos con tapones de lana. Luego para comprar a precios baratos mulas despeadas, con matas crónicas, habas, viejas, etc. y después de tratarlas convenientemente, venderlas en los pueblos de Bolivia a buenos precios. Es notorio que el ferrocarril y el automóvil han relegado a un círculo muy estrecho el uso de las mulas. De aquí que el nomadismo callahuaya al viajar al norte argentino y a la famosa feria de Huari, haya decaído considerablemente. El comercio de mulas de la Colonia y de la República hasta principios del presente siglo, que fué la edad de oro de las mulas, también lo fué de los Callahuayas.

Debemos considerar también como causa del nomadismo callahuaya su comercio de "pepitas" de oro. Es indudable que en sus "chuspas" los Callahuayas no sólo llevan sus plantas medicinales para vender y sus amuletos mágicos, sino también "pepitas" de oro extraídas de los lavaderos que existen en los ríos que descienden del Illampų y, principalmente, de Tipuani, y de las cordilleras de Camata y Conzata y otros de la comarca. También podemos anotar como última causa de su nomadismo los viajes típicamente rituales de los Callahuayas al Santuario de Copacabana, donde no sólo van a llevar sus ofrendas y a pedir a la Virgen acierto para su trabajo, sino también a ejercer sus

artes mágicas y a proveerse en las playas principalmente de "churus", que forman parte muy notable del equipo de sus bolsas.

Expuestos los factores determinantes de la trashumancia callahuaya, importa ahora esbozar algunos otros perfiles relativos a esta su vida de peregrinos mágicos y comerciantes de mulas. Los Callahuayas, durante sus viajes que pueden durar así un año como diez, están unidos permanentemente a su familia y a su tierra. El tiempo en la trashumancia del Callahuaya no es elemento que se aprecie mucho, porque días más, días menos, vuelve a su comarca y a su hogar, aunque durante la ausencia nunca haya dado señales de vida. Para el Callahuaya existe el espacio, pero no el tiempo. Su familia y su marca saben que volverá y eso es bastante. Otro detalle sugestivo de la trashumancia callahuaya es que no abandona su profesión pese a los fracasos que pueda sufrir en sus afanes. Cuando regresa, el único cambio notable en su indumentaria es el sombrero de paja y además que en lugar de volver a pie, lo hace montado en mula y arreando una recua. Como contraposición al nomadismo callahuaya, debemos enfocar su vida fuera de su marca. Todos los pueblos y países visitados no son para el Callahuaya sino un excitante para avivar su amor al paisaje natal que siempre para ellos es el más hermoso del planeta. El Callahuaya en una ciudad cree que el diseño cuadrado de su "marca" la hace más linda que la plaza más artísticamente decorada, y piensa que un parque trazado por artistas de la jardinería es inferior a los prados y huertos que existen en su aldea. La mentalidad callahuaya no vive la geografía foránea, sino que la contempla como objeto de su propio paisaje metido tan hondamente en su memoria y en su corazón. Su nomadismo pasea la visión de su pequeño mundo natal por los ámbitos del planeta, sin que se empañe un solo momento; al contrario se fortalece con la emoción renovada internándose en profundidad. Algunas veces sufre nostalgia de las tierras extrañas, cuando es víctima de los impactos de la envidia de los suyos, que lo hace sentirse forastero en su propia tierra. Los Callahuayas enriquecidos sufren el odio de los "mistis" y el desprecio de los Blancos. De aquí que sea cabal para ellos la conocida frase bíblica, de que nadie es profeta en su tierra. Pero aun conociendo esto los jóvenes de las nuevas generaciones, siempre se lanzan por el mundo, empujados por las tendencias que estremecen a su grupo.

Estos dos aspectos, la magia y el nomadismo callahuaya son los más valiosos e importantes de su vida, sobre todo si se considera que los Aymaras de su propio grupo se encuentran profundamente unidos al paisaje; "mineralizados", como diría Keyserling, y ejerciendo tradicionalmente la agricultura, cerrados en el horizonte de su tierra.

PERSONALITY AND GOVERNMENT

FINDINGS AND RECOMMENDATIONS OF THE INDIAN ADMINISTRATION RESEARCH *

By Laura Thompson
(United States)

Sumario

En el Vol. X, Nº 1, de esta Revista, correspondiente a Enero de 1950, iniciamos la publicación del presente estudio. A partir de entonces hemos venido editando ininterrumpidamente Personality and Government, **acompañando cada capítulo de un breve Sumario en castellano. En el Número de Octubre de 1950 se inició el Capítulo 5 que se refiere a los Pápagos. Por su amplitud y falta de espacio no fué posible publicarlo íntegro, aunque el Sumario sí abarca el Capítulo completo; damos pues en el presente Número el final de dicho capítulo.**

Chapter 5 (Continued)

Discussion and conclusions

Since they cannot be inferred from direct observation of overt behavior alone, some of the project findings on the Papago may surprise the reader as they did the research staff. Here for the first time, in this study, we are confronted with the discovery of an adequate and functional communal personality-in-environment type which is unfamiliar to us. Once discovered by means of a multi-dimensional, integral approach, however, the basic facts about the Papago (including the psychological findings), analyzed in situational context and formulated as a dynamic whole, have an inner coherence, a logico-esthetic integration which is marked. They portray a consistent, rounded cultural event of great depth, from which we may expect, with adequate conceptual and analytical tools, to learn much that is relevant to our practical administrative problem of advancing human welfare in relation to the totality of natural, human and cultural resources. They illuminate the problematic situation in which the tribe finds itself today and suggest how it differs from tribal crises in the past and also from those faced by the other tribes studied as part of the present research. On another level, they give us a promising new "lead" into the uniqueness and diversity of communal personality types which may be discovered in the future by means of extensional and precise methodology along the lines of the present project. Especially do they highlight the little recognized durability and persistence of ancient psychological and attitude structures rooted in their

---

* This is the fifth of several installments of a volume to be published by the *Instituto.*

indigenous settings in the face of marked changes in the group's material culture, technology, and social organization.[54]

For the Papago, according to our findings, are apparently a very ancient stock with a very ancient ecological-cultural type of relationship to the highly specialized and difficult environment of Papagueria. Here we are concerned not with a matter of several centuries' residence at the present habitat, as with the Sioux who have lived for less than three centuries on the plains and the Navaho who are comparatively newcomers of possibly not much longer residence in the Southwest. By contrast, the Papago have probably lived for millennia in or near their present desert home. Papago traditional culture and personality apparently represent a highly functional, self-regulatory development of great time depth, inner coherence, and durability.

Furthermore, through a combination of circumstances, the tribe has been less disturbed by white influences than most Indian groups in the United States (with the exception of Alaska),[55] and contacts with the white man have been relatively peaceful and unmarked by traumatic military defeat. Indeed, acculturation to modern conditions which involved significant changes in traditional life-way did not really get under way until about 1915 with the digging of deep wells to supply permanent water to the "fields" villages, and other changes. The process was not accelerated until the 1930s with the temporary acquisition of relatively large federal appropriations under the CCC-ID, etc. Thus the Papago retained their ancient life-way, virtually intact from the viewpoint of its inner structure, until well into the twentieth century, although of course many relatively superficial changes occurred in material "traits", technology and social organization. Indeed, certain Papago groups still retain that ancient life-way.

Improvement in water supply (allowing year-round residence in "fields" villages) was accompanied by other factors which, in their aggregate, resulted in far-reaching alterations in the Papago subsistence problem. Paramount among these was the deterioration of the resources base through a combination of factors including the introduction and development of the herding industry and subsequent heavy over-grazing of the range. Besides the disappearance of most of the big game, this was accompanied by critical soil erosion probably accelerated by the effects of a cyclic climatic change.

---

[54] On this point see especially Hallowell, 1949.

[55] Curiously enough, this tribe did not attract the sustained attention of social scientists until very recently.

Faced by these increasing difficulties, many Papago families began regularly to migrate off the reservation to pick cotton and engage in other seasonal wage work during the winter months, while they retained permanent homes in their "fields" villages where they spent the remainder of the year farming and herding. In time a new dual residence and economy pattern developed among the Papago. By reinforcing the rhythmic balance of traditional culture and personality structures, the new pattern apparently met, to a certain extent, both immediate economic needs (note that of the tribes studied the Papago, with the least adequate natural resources in relation to population size, now have the highest average annual income per family) and deep-rooted socio-psychological needs for security and opportunity for constructive development.

In this context we begin to understand why, despite a rapidly deteriorating land-base, comparatively poor natural resources, poor health, widespread illiteracy, and a low per capita federal appropriation, the present picture of the Papago tribe is relatively favorable —psychologically, socially, and economically— compared to the other tribes studied in this project and probably also compared to most Indian groups in the United States today. The research findings indicate, however, that the security of most Papago, and their integral growth and adjustment to changing conditions, depend in no small part on their having retained their traditional homeland roots in cooperative family and village life while at the same time ingeniously dovetailing their economy into that of the outside world. It should be emphasized that, although a large percentage of his income is obtained from work off the reservation, the Papago wage worker is not generally a footloose migratory laborer according to the usual pattern in the United States. The Papago laborer usually takes his family with him and maintains his home on the reservation.

Despite the practical difficulties involved, the findings suggest that the development of this physical, social and psychological base in cooperative family life, with roots in the traditional homeland to counterbalance the wage work cycle, is of vital importance to Papago well-being as a firm pivot around which the individual may build his new adjustment to rapidly changing modern conditions. As such, the new dual orientation may well serve as the focus of administrative planning. This focus points toward a twosided program for improving Papago welfare, according to the findings: On one hand, it underlines the need to improve and develop the home base and conditions; on the other, it highlights the need to face and, so far as possible, solve the

specific educational, employment, and welfare problems of the Papago migratory worker.

Recommendations

It is recommended, therefore, that *if improvement of the welfare of the Papago be the aim, the focus of administrative and tribal planning may well be to foster the new, constructive dual life pattern with its reservation base in cooperative family life with traditionally agricultural roots and herding economy counterbalancing the recently developed migratory labor cycle. This would involve a two-sided program pointed toward improving and developing the reservation base and conditions on one hand, and toward meeting the specific problems of Papago migratory workers on the other.*

The focus should be emphasized because the current $23,000,000 ten-year *Papago Development Program*,[56] worked out by the Tribal Council with the help of local Indian Service personnel and now under Congressional consideration, hardly has such a focus. Indeed, it rejects as degrading the new dual pattern, which the Papago people themselves have developed in answer to current critical subsistence problems and which is primarily responsible for their having almost doubled the average family income in the last ten years (bringing it to $1,500, the highest of the tribes studied, although the relatively meager reservation resources have greatly depreciated during these years). Instead the *Development Program* sets up an arbitrary and unrealistic standard of $3,000 average annual income per family (which would mean doubling the present income again) as the goal in order that the Papago people may make "a decent living in a conventional way, having the same advantages and the same responsibilities as other Americans, being respected, useful, normal citizens of Arizona".[57] Since all Papago families who cannot attain this goal even under the $23,000,000 improvement program, one-third (i. e. 400) of the present 1,200 Papago families, plus families created by the population increase, must leave the reservation permanently and make their homes elsewhere, according to the *Program*. In other words, almost half of the Papago families ten years hence must abandon their age-old home. The 800 families allowed by the *Program* to remain on their reservation are to give up the wage-labor-farmer cycle in favor of permanent settlement either as irrigation agriculturalists (400 families at a capital outlay of $4,500,000, not counting the cost

---

56 Secretary of the Interior, 1949

57 *Ibid.*, p. 80.

of re-education to a life-way entirely new to all but 125 families) or commercial stockmen (400 families at a capital outlay of $7,000,000, not counting expenses of re-education to use new facilities and improve range and herds).[58] To meet the stupendous adult re-education and relocation endeavor which such a proposal, even if it were feasible, would necessitate (less than 40 percent of the Papago speak some English and less than 20 percent can read and write), the *Program* offers no plan whatsoever for adult education, or even for the improved schooling of children except the construction of children's dormitories with some classroom additions (at a capital expenditure of $4,000,000 or $1,900 for each Papago child, not counting cost to the federal government of maintaining most of the Papago school population), near present day-school sites and near public schools off the reservation. This construction would be designed to convert the present Papago day schools into boarding schools and to create new Papago boarding schools to be turned over to the Arizona county school system as soon as possible. Thus, as in the current Indian Bureau sponsored Navaho plan (discussed in chapter 3), so also in the Papago plan, the long-discredited Indian boarding school formula, which by-passes community educational needs, deprives Indian children of family life during their formative years, and minimizes the parents' responsibility for the support of their children (and also minimizes any effects such responsibility might have as a factor operating to check population growth and to promote a healthy adjustment between community population size and available resources within the existing technological pattern) is made predominant again in the guise of an Indian sponsored proposal to make the Indians "respectable" and "conventional".

Range land and herding

Returning to our suggested planning focus, we note that the Papago's homeland base, although averaging a larger per capita acreage than those of the other tribes studied, is in far worse condition from the viewpoint of soil erosion and overgrazing than the others, being still 62 percent overstocked and critically eroded. However, in the context of the magnitude of the Papago dourine disease and stock reduction problem (the latter was four times as great as that of any other tribe studied), the present reduction and dourine eradication represents a far greater accomplishment along these lines than that of the other tribes. Unlike that of the Navaho, reduction of the Pa-

---

[58] *Ibid.*

pago herd (including dourine eradication) was accomplished by the Papago themselves despite traditional attitudes toward animals and animal blood which interferred with it. This and other accomplishments in the development of local democracy may be attributed not only to Papago traditional institutions, habits and aptitudes, but also to far-sighted and sound Indian Service policy and its able and economical local implementation by administrators skilled in integrative leadership.

Despite this impressive accomplishment the bitter fact remains that, if the Papago range is to be saved and improved, reduction must continue and even be accelerated until the goal of a herd no larger than the estimated range carrying capacity is attained. Since horses still comprise 40 percent of the Papago stock, sooner or later the Papago will have to face the unpalatable but urgent need to reduce to a functional minimum this highly prized but commercially little valued part of the herd, in favor of a higher percentage of commercially useful cattle, a crucial point which, significantly, is minimized in the *Development Program*.[59]

Moreover, it is reported that the reservation range income may be increased at least 65 percent by proper soil conservation practices, and increased water supply, careful management, better breeding, business-like selling, and the elimination of unprofitable use of the range.[60]

Accordingly it is recommended that:

1. *If the Papago range, still 62 percent overstocked with a herd composed 40 percent of horses of little commercial value, is to be saved and improved, reduction especially of horses must continue and even be accelerated until the goal of a herd the size of the estimated carrying capacity of the range is attained. 2. If the range income is to be appreciably increased, along with the elimination of the present unprofitable and indeed highly destructive range use, soil conservation practices must be improved and extended, the water supply must be increased and systematized, the stock must be more carefully managed with better breeding practices and more business-like marketing.*

Flood water farming

Papago flood water farming is an indigenous development involving not only a highly specialized and ingenious technology which takes advantage of the summer floods during the short period (about

---

59 *Ibid.*, p. 9.

60 *Ibid.*, pp. 37-38.

two months) before their waters evaporate, but also centuries-long genetic adaptions of food plants to the unique climatic conditions of Papagueria.[61] It is not generally known that agricultural experts from many parts of the world where similar conditions are found have gone to this region to study crops and farming techniques. From the viewpoint both of desert farming technology and genetics, Papago indigenous agriculture represents a unique reservoir of plant treasures and lore which has not only long been at the core of Papago life and security, enabling the tribe to survive the vicissitudes of desert life, but is part of the world's priceless crop heritage representing millennia of effort. It is a basic but expendable resource which may be drawn on for resistant and specialized varieties and unique methods to meet future unforseeable needs and emergencies. Professor Carter has warned:

> We continue to standardize our crops, and as we draw the peasant folk of the world into our commercial orbit, we demand of them that they do likewise. The result, the abandonment of their characteristic crops by these simple folk, is a steady wasting of the varied heritage of the past. This is not visible to the economist and has not been discovered by many agronomists or botanists. It lies beyond the bounds of consideration by anthropologist or narrow specialist. Notwithstanding it is a wastage of a basic resource that may be second only to the accelerated soil wastage of our times.[62]

As Dr. Hack has suggested regarding the flash flood farmlands of the Hopi,[63] the shrinkage and deterioration of Papago flood water fields may well prove to be a temporary condition related not merely to disturbance of soil coverage balances through overgrazing (as generally supposed) but also to cyclic climatic changes which have occurred at intervals in the past. Papago indigenous agriculture has survived such changes and, given adequate support, can probably do so for some time to come. Moreover, it is reported that flash-flood farms can be rehabilitated to a certain extent through intensive soil conservation practices, through the training of farmers in improved practices, and through the construction of canals and water spreading devices, and probably also through improvement and efficient use of *bolsas*, although the evidence regarding *bolsas* is still inconclusive.[64]

---

[61] For details see Carter, 1945.

[62] Carter, 1950, pp. 79-80.

[63] Hack, 1942.

[64] Secretary of the Interior, 1949, p. 41. The *Development Program* recommends spending $750,000 for the improvement of flash flood farming areas. See also Papago Indian Agency, 1950.

Hence it is recommended that *every effort be made to foster and rehabilitate Papago flood water farming especially through intensive soil conservation practices, extension work, agricultural training, the construction of water spreading devices, and continued bolsa experimentation, both as a backlog to Papago economic and emotional security on the foundation of ancient eco-cultural structures and as a basic genetic resource of unforseeable potential value to the nation and the world.*

Pump-irrigation projects

As already noted, although since 1915 the Indian Service has brought 2,125 acres of Papago lands under pump irrigation from deep wells, 1,510 acres at San Xavier and 615 acres at Chuichu, neither project is used efficiently, due partly to individual allotments and claims resulting in confused land holdings and partly to uneconomical methods of farming. *The Papago Development Program* recommends the construction of three new projects to irrigate by pump a total of 14,200 additional acres at an initial construction cost of $4,500,000. The irrigated acreage (which would total 16,325 acres) would be laid out in 40-acre family farms which would be assigned (through a new land code) to families of the vicinity and their relatives, as well as to other families to be relocated from the eastern part of the main reservation.[65] Although stressing the need for slow development and for suitable guidance and assistance (including credit) in their new life, the *Program* makes no provision for relocation on the reservation (specific relocation funds being recommended only for off-reservation use), but assumes that the Papago farmer (who has shown little efficiency in this work, or has had little or no experience in it) will carry on successfully (indeed, earn $3,000 a year) if given access to financial credit and assigned land "already subjugated and under ditch, fenced and with the first crop in the ground".[66]

A more realistic approach to the irrigation problem would seem to be to straighten out the confusion in previously developed, irrigation land holdings, if possible by getting the allottees to deed their claims and interests back to the tribe (as most of them have already signified their willingness to do), and to work out a new, equable and less ambitious code for the cooperative use of irrigated lands to benefit the whole community. Usufruct assignment of pump-irrigated lands might be based on, and contingent to, their efficient cultivation. Project funds might be used for systematic training of, and extensive

---

[65] Secretary of the Interior, 1949, pp. 44-47.

[66] *Ibid.*, pp. 47-48.

work among, the cooperative irrigation farmers, for revolving credit, and for the subjugation and development of new lands. Additional lands might be brought under construction as rapidly as Papago skills could be developed for their efficient use and available water found.

It is recommended, therefore, that *an effort be made to straighten out the present confusion in irrigation land holdings and to improve the use of pump-irrigated lands by establishing irrigation cooperatives for the benefit of the whole community rather than a few allottees, project funds to be used for the systematic training of cooperative irrigation farmers, extension work, credit, and the subjugation and development of new lands according to available water and the readiness of Papago farmers to use them efficiently.*

Off-reservation relocation

Arrangements are programmed by the Indian Service to open up 40-acre farms and credits for their development to Papago families on the recently subjugated Colorado River Reservation irrigated tract where a number of Hopi and Navaho families have already successfully relocated. Although unmentioned in the *Development Program*, this proposal offers a substantial, practical opportunity for qualified Papago families who wish to better their lot by relocating off the reservation to do so under optimum conditions, with guided irrigation projects and with minimum danger of falling into the ranks of unskilled labor dependent on the uncertainty of the local labor market. On the other hand, the *Program's* recommendation to move off the reservation into wage work all Papago families in excess of the 800 arbitrarily fixed as the number which the Papago reservation, under maximum development, will support, in the next ten years virtually condemns about half the Papago tribe (taking into consideration the 2 percent annual increase) to off-reservation wage work, probably largely as part of the homeless, floating lower class labor pool — an eventuality which the *Program* provides no adequate plan to avert.

It is recommended, therefore, that *the Indian Service's proposal to open irrigated Colorado River Reservation lands to Papago colonists be given support as presenting a substantial, practical opportunity for qualified Papago families who wish to better their lot by relocating off the reservation to do so under optimum conditions for success.*

Health and diet

Except possibly for the Hopi, the Papago have the most serious health problem of the tribes studied. They also have a serious diet

condition. At the same time they are more neglected from viewpoint of medical services than any of the other tribes studied, with the exception of the Hopi. The normal annual Papago health appropriation is only $6.14 per capita, about one-half that of the Sioux and the Navaho. But even this meager allocation seems to be spent in an uneconomical manner, 72 percent normally going to the hospital, 44 percent of whose beds are on the average vacant.

One great difficulty in regard to the present Papago Medical Service has been that until the Sells hospital was destroyed the entire program was centered at the Agency seat. If they were to cover such a large territory as the Papago reservation, field medical personnel had often to travel more than a hundred miles a day over dusty, unpaved roads, and they had to travel and work in the summer in heat frequently over 115 degrees Fahrenheit. Moreover, the health official on arrival at one of the sprawling Papago villages, often had to spend some considerable time hunting for reported patients and, having found them at last, he was often unable to persuade their families to permit medical treatment. Such field service was necessarily inefficient and unpopular.

These problems have been magnified by the present emergency, since the San Xavier sanitorium, now the only hospital, is even more remote from most of the villages than was the Sells hospital. They will not be overcome by the erection of a new hospital to replace the old, although obviously such construction is greatly needed. As with the Navaho and Sioux, the remedy (generally accepted throughout the colonial world to meet similar problems) lies not solely in more service of the orthodox type as recommended in the *Development Program*,[67] but rather in supplementing orthodox medical work with an indigenized health service. It is recommended, therefore, that:

1. *an indigenized Papago health service be developed, composed of Papago native medical practitioners and nurses, trained in a Native Medical Training Center, who will return to their own villages as a center for practice in the surrounding region;*

2. *the Papago health appropriation be raised at least to the level of that of the Navaho, namely $11.40 per capita, and at least half of it be spent for field services;*

3. *a campaign to eliminate trachoma be conducted and attention given to the problem of tuberculosis and of infant and maternal care;*

4. *both white and native medical officials find ways to cooperate*

[67] Secretary of the Interior, 1949, pp. 65-69.

with the Papago medicine men and to draw them into their field activities;[68]

5. medical attention be given to improving Papago diet, especially in the lowest and highest income brackets. As suggested by Emma Reh, diet specialist, encouraging the growth and consumption of chili, a potent source of vitamin C, would help to improve nutrition, and all flour sold on the reservation should be enriched. Ways of adding adequate protein to the diet should be studied and the people should be taught and encouraged to can and preserve slaughtered beef for their own consumption. The problem of feeding the weaned child should receive consideration.

Education and literacy

In considering the low literacy rate, poor school attendance, and school age grade retardation of the Papago compared to general American norms, it should not be forgotten that reservation schools are a very recent innovation with this tribe. As with the Navaho, it would be utterly unrealistic under the circumstances to expect the group to be transformed suddenly to a high educational level (from the white man's viewpoint) by schooling alone, even if such were desirable. The Papago federal day schools as a whole apparently compare favorably with neighboring rural schools and indeed may be regarded as superior to most Arizona county schools from the viewpoint of their development as community centers. However, at some $241 per capita, the Papago school system is expensive in view of the small number of children it now serves and their irregular attendance record. This record is due in part, of course, to the Papago migratory pattern whereby whole families leave the reservation in September or October and do not return for some months.

The disorganizing eco-cultural effects of the boarding school system, proposed by the *Development Program* (at a construction cost of $4,000,000) to meet this problem, have already been noted. A simpler, more realistic, far less costly plan would be to key the academic year to the new Papago life pattern, closing the reservation schools during the wage work season in fall and early winter and opening them with a more intensive program to make up for lost time during the remainder of the year. This schedule has, of course, been found successful in other regions with similar problems. At a modest expenditure, Papago school buildings and teachers' quarters could be

68 See especially Joseph, 1942.

improved and furnished with effective cooling units to counteract the summer heat.

In view of the widespread illiteracy which greatly hinders communication between administrators and Papago on the reservation, and in view of the urgent need for training and practice in modern methods of soil conservation, herding, irrigation and other farming, in health and diet practices and in knowledge of the English language, an imperative among the Papago, according to the present findings, is a systematic adult education program, including a literacy campaign in the vernacular to be followed up by the development of Agency-Papago written communication in the Papago language (for discussion of the merits of such a campaign see chapter 3).[69] This might be centered in, and ray out from, the present day schools by expanding their functions and personnel in the direction of community center development.

It is recommended, therefore, that

1. *to meet the schooling problem for Papago migratory workers and render the Papago schools more effective in meeting present-day Papago needs practically and economically, the Papago school year be keyed to the rhythm of the Papago migratory-labor-reservation-farm pattern, closing during the wage work season and opening with an intensive program to make up for lost time during the remainder of the year, and Papago school buildings and teachers' quarters be improved and furnished with effective cooling units to counteract the summer heat; and*

2. *the Papago day schools be further developed as community centers for adult as well as child education in soil conservation, herding, irrigation and other farming, health, diet and the English language, and for promoting a literacy campaign in the vernacular to facilitate Agency-Papago written communication.*

Papago Labor Service

To further meet the needs of Papago wage workers a cooperative Papago Labor Service might well be established by the Tribal Council with the help of the Indian Service. The purpose of this Service would be to systematize Papago seasonal wage work so far as possible in order to obtain maximum, regular (even though seasonal) employment for reservation Papago, with maximum cooperation from state and county agencies, and with maximum legal protection, optimum wage rates, insurance and benefits, housing and health conditions, and

---

[69] See also Dobyns, 1949, pp. 65-66.

to provide training, guidance, employment and legal services as needed.

It is recommended, therefore, that *a cooperative Papago Labor Service be established by the Tribal Council with the help of the Indian Service to systematize Papago seasonal wage work, to protect the Papago wage worker, to obtain for him the best possible working conditions and to train and guide him in his work according to need.*

The Development Program and Papago self government

In concluding this chapter we may well ask: How can the unrealisms of the *Papago Program* be explained in the context of the Papago's age-old ability to meet their life needs adequately? Surely the answer to this question ought to illuminate the problem of how to develop responsible tribal self government and improve Indian welfare.

If the *Program* is really a Papago program and not merely a pressure plan for costly and speedy liquidation of the Indian Service, the explanation seems to lie in the fact that the Papago planning group, led by young veterans, made decisions on the basis of a partial view rather than a whole view of the needs of the tribe in its present rather critical situation. Simply stated, Papago basic needs in the context of the new life-way may be viewed as two-fold: 1) the need for emotional security (now being met, according to the present thesis, by their home life on the reservation), and 2) the need for economic security (being met, in part at least, by their migratory wage work adjustment). The Papago planning group took into consideration only the latter and not the former need and, lacking the experience and perspective of their elders, fell into the "economic man" assumptions common among Indian Service planners (witness the Navaho plan) and Americans generally, and the mechanical engineering approach highly developed by managers of our time, especially by the Army Engineers under whom the Council Chairman served during World War II.

The approach of the planning group fits into the present findings on the Papago personality and perception pattern described above. From the findings we would expect that the tendency of the Council would be to evade if possible as clear-cut a commitment as that represented by a written formulation of a complicated and detailed ten-year tribal development plan. In the event, the traditional Papago leaders *did* evade the responsibility by "passing the buck" to the young veterans, an unprecedented act which completely reversed the traditional leadership-by-seniority principle. The results suggest that when the young leaders, who accepted the commitment, found themselves

faced with new and disquieting problems, they reacted, despite their sincerity and effort, according to the habitual Papago pattern, namely that of avoiding categorization of concepts and a full view of all the complexities involved. According to the findings, the Papago's "fair faculty of differentiation" and of somewhat complex organization of thought are at times entirely obscured in favor of a less differentiated, global view, especially when faced with new and disturbing problems.[70] Recent research suggests that if such a blurred global total is related to more than one need, the tendency of this approach is to focus on the need which is felt to be most immediate and to neglect the others until the immediate need is cared for.[71] Thus, in the Papago planning group the immediately felt economic needs apparently took precedence over, and obscured, the emotional needs.

Analysis of the *Papago Program* suggests both that it is a one-sided product of the Papago's habitual mental approach and personality type, and that it actively supports and promotes a policy of rapid liquidation of the Indian Service. It is indicative of the temper and goals of the present top administrative staff that copies of the *Papago Program*, attractively printed and illustrated, have been sent from the Washington office to the various Indian Reservation Superintendents to use as a model for the preparation of long-range programs for the other tribes.

Aside from its immediate political implications, an analysis of the *Papago Program* suggests that adequate, responsible tribal self government requires more than the development of a functioning tribal council. It illuminates the need for both the tribe and the Agency personnel together to apply themselves to the whole problem of improving Papago welfare on the basis of an analysis of all the relevant factors in situational and historical perspective. It points to the need of so phrasing the problem as to bring the ancient wisdom and the full leadership of the tribe to bear on tribal needs and implications while benefiting by disinterested, enlightened help from the Indian Service, and it highlights the unwisdom of the administration's pressuring the tribe into premature commitments.

(*to be continued*)

70 Joseph, Spicer and Chesky, p. 220.

71 See Murphy, 1947, p. 343.

REFERENCES

Carter, George F.

1945. "Plant Geography and Culture History in the American Southwest", *Viking Fund Publications in Anthropology*, nº 5, New York.

1950. "Ecology - Geography - Ethnobotany", *Scientific Monthly*, vol. 70, nº 2, pp. 73-80.

Chesky, Jane.

Ms. "The Nature and Functions of Papago Music", Master of Arts Thesis, University of Arizona, 1943.

Dobyns, Henry F. et al.

1949. "Report on Investigations on the Papago Reservation Carried out in the Summer of 1949 under the Direction of Dr. Edward H. Spicer, and Recommendations by Staff Members and Students of Cornell University Field Class Sociology-Anthropology 642", Cornell University Department of Sociology-Anthropology, Oct. (mim.).

Gabel, Norman E.

1949. "A Comparative Racial Study of the Papago", *University of New Mèxico Publications in Anthropology*, nº 4, University of New Mèxico Press.

Haas, Theodore H.

1949. "Indian Uprising - New Style", *The Survey*, vol. 85, nº 2, Feb., pp. 81-87.

Hack, J. T.

1942. "The Changing Physical Environment of the Hopi Indians", *Peabody Museum Papers*, vol. 35.

Hallowell, A. Irving.

1949. "Ojibwa Personality and Acculturation", XXIX International Congress of Americanists, New York, Sept. 6.

Head, Phil and L. E. Holloway.

1937. "We went to Mexico to see the Bolsas", *Indians at Work*, vol. 4, nº 12, June, pp. 10-15.

Joseph, Alice, M. D.

1942. "Physician and Patient", *Applied Anthropology*, vol. 1, pp. 1-6.

Joseph, Alice, M. D., Rosamond B. Spicer and Jane Chesky.

1949. *The Desert People: A Study of the Papago Indians of Arizona.* University of Chicago Press.

Murphy, Gardner.

1947. *Personality. A Bio-Social Approach*, New York (Harper and Bros.).

Papago Indian Agency.

Ms. Superintendent's Correspondence.

1950. "Report on Bolsa Farming", May 1.

Pijoan, Michel, E. A. Elkin, and C. O. Eslinger.

1943. "Ascorbic Acid Deficiency among Papago Indians", *Journal of Nutrition*, vol. 25, pp. 441-49.

Reh, Emma.

Ms. "Papago Diet".

Secretary of the Interior.

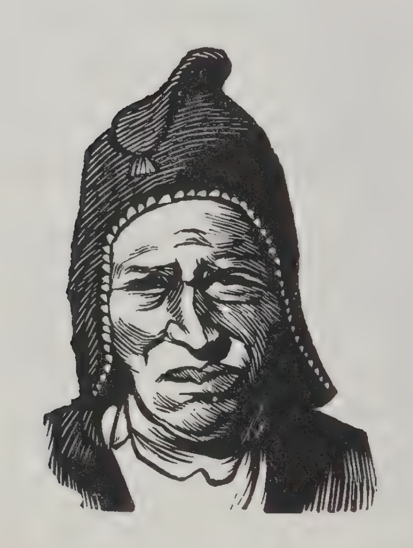
1949. "The Papago Development Program, 1949. Report of the Papago Tribal Council approved by J. A. Krug, Secretary of the Interior", U. S. Office of Indian Affairs, Washington.

Thompson, Laura.
1948. "Attitudes and Acculturation". *American Anthropologist*, vol. 50, pp. 200-15.
1949 c. "Perception Patterns in Three Indian Tribes", paper presented at the Symposium on Mind, Culture and Individuality. Annual Meeting of the American Association for the Advancement of Science, New York.

Underhill, Ruth.
1939. "Social Organization of the Papago Indians", *Columbia University Contributions in Anthropology*, vol. 30, Columbia University Press.
1946. "Papago Indian Religion", *Columbia University Contributions in Anthropology*, vol. 33, Columbia University Press.

U. S. House of Representatives.
1948. "Hearings of the Subcommittee on Interior Department for the Fiscal Year 1947, "Appropriations Committee, Washington, D. C.

U. S. Office of Indian Affairs.
1944. b. "Program, Papago Reservation" (mim.).



NOTAS BIBLIOGRAFICAS

ANALES del II Congreso Indigenista Interamericano. Cusco, Perú (24 de Junio–4 de Julio de 1949). Sin fecha. Lima. 389 pp.

La Dirección General de Asuntos Indígenas, dependiente del Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas del Perú acaba de editar el volumen de ANALES del Congreso celebrado en 1949.

Con excelente presentación e impresión, la obra resulta un valioso documento para la Historia del Indigenismo Continental.

En la Primer Parte se inserta el capítulo de la Convención Internacional que se refiere a organización de los Congresos Interamericanos, y las Disposiciones legales del Gobierno Peruano fechas 19 de enero de 1943 y 24 de junio de 1949 relacionadas con el mismo tema.

Siguen los datos sobre constitución de la Comisión Organizadora del Congreso, Miembros del Instituto Indigenista Peruano y personalidades que intervinieron en la serie de charlas radiadas pronunciadas con motivo de dicho evento. A continuación, aparecen: Temario, Reglamento General, Reglamento Interno, Alocución del Presidente Honorario del Congreso: Gral. Odría, Nómina de las Delegaciones acreditadas y asistentes al Congreso, así como de los Invitados de Honor, Asesores-Relatores y Observadores, Mesa Directiva y Comisión de Resoluciones.

De la página 60 a la 188 figuran, debidamente clasificadas, las Actas de las sesiones celebradas por el Congreso en sus reuniones Preparatoria, de Instalación, de Trabajo y de Clausura, así como las de la Mesa Directiva, Comisión de Resoluciones y las de las V Secciones en que se subdividió el Congreso para el estudio de problemas específicos.

La Parte Tercera (páginas 201-221) incluye la nómina de autores y títulos de los trabajos presentados en las distintas Secciones con un total de 698, distribuídos en las siguiente forma: Sección I: Biología, 65 Ponencias; Sección II: Antropología, 67 Ponencias; Sección III: Socio-Economía, 106 Ponencias; Sección IV: Educación, 337 Ponencias y Sección V: Jurídica, con 123 Ponencias.

Dada su gran extensión no pudieron darse a la publicidad los textos de la totalidad de trabajos; por tal motivo la Comisión Organizadora incluyó unicamente una selección de 61 trabajos (unos en Resumen y otros in extenso) que figuran en las páginas 222 a 382.

Se trata de un esfuerzo editorial digno de elogio y recomendamos que ejemplares de dicha obra figuren en las Bibliotecas de cuantos se interesan por estos problemas. Es —repetimos —una fuente insustituible de información respecto al II Congreso Indigenista del Cuzco.

Confiamos que haya, en un futuro no lejano, la posibilidad de seguir dando a conocer otros de los interesantes trabajos presentados en el Cusco y que sería de lamentar quedaran inéditos.

Juan Comas

EL PROBLEMA DEL INDIO EN AMERICA, por *Aída Cometta Manzoni.* Buenos Aires. 1949. 121 pp.

En este pequeño libro,* su autora esboza las condiciones generales del Indio a través del tiempo, las formas de la política indigenista en varios países y sus puntos de vista sobre lo que es el problema del Indio y su solución. Con lenguaje efectivo, pinta la situación del Indígena bajo la encomienda, el obraje, la mina, el latifundio, el gamonalismo, etc., y agrega juicios sobre la poca influencia que han tenido el Estado y las leyes igualitarias para modificarla. La política canadiense y norteamericana es aquilatada a través de las buenas atenciones que se dan al Indio en cuanto a alimentación, educación, salud, economía y defensoría, y de los puntos negativos de esa política, en sus formas de "Reservaciones", aislamiento, prejuicio y discriminación. La política brasileña es tratada describiendo el desarrollo del Servicio de Protección a los Indios, sus agencias, leyes y reglamentos. La mexicana es examinada en turno a través de sus aspectos agrario, crediticio y educativo, tratado este último con cierta extensión. La política peruana y la boliviana son vistas básicamente a través de esfuerzos educativos realizados sobre todo por medio de internados. La tesis del libro es que "el problema" del Indio es de clases, no racial (en América Latina), económico, muy especialmente de tierra (de acuerdo con Mariátegui) y un tanto semejante al de las nacionalidades en Rusia, y que su solución única y última no puede ser sino de tipo "económico": modificación radical de la estructura económica y establecimiento de la sociedad sin clases. En tanto esto se logra, cualquier cosa que se haga en favor del Indio no es más que un paliativo, estimándose que es deber llevarle paliativos.

La obra, un tanto literaria, es en esencia una exposición o denuncia social en la que se advoca una doctrina social. Bien documentada, en lo general, los datos que aporta son bastante desiguales, de modo que no se prestan para la comparación ni dan una visión completa de lo hecho en distintos países. Desarrollos de interés, que seguramente no harían variar la conclusión aunque sí el cuadro, no aparecen en

* Debemos el conocimiento de esta obra a Don Alberto Rembao, Director de "La Nueva Democracia", de Nueva York.

ella. La mayor deficiencia se encuentra en el empleo de informes oficiales que indican propósitos o tendencias y que inflan los resultados, de donde ciertas apreciaciones, por ejemplo, sobre educación, política crediticia en México, etc., resulten demasiado optimistas.

Concediendo que lo que se ha hecho en favor del Indio es más bien poco y que sus resultados son mezquinos, es pertinente señalar lo inconsistente, sin fundamento, dudoso o refutable de conclusiones, afirmaciones o generalizaciones que se encuentran aquí y allá. Por ejemplo, el cliché de que "(en cuatro siglos) la situación del Indio no ha variado mucho" (p. 12), que no puede tomarse seriamente; la generalización, en modo alguno válida para todas partes, de que "las luchas revolucionarias, en las cuales colaboró activamente (el Indio) no llevaron aliciente alguno a su situación" (p. 12) ; la otra generalización de que "El Estado (con respecto al Indio) parece siempre ignorarlo" y la inmediata de que "quien labra las tierras, padece en el siringal o se hunde en las minas, es el Indio" (p. 22), que no es del todo exacta ni aún para Sud-América. La afirmación de que "si exceptuamos las Reservaciones de los Estados Unidos y Canadá y el Servicio de Protección a los Indios de Brasil nada serio se ha hecho por los indios en América" es refutada por los datos consignados en la misma obra y por otros.

Son estas algunas de las principales inconsistencias que se encuentran en la exposición, atribuibles a la influencia literaria y al propósito de la obra de llamar la atención sobre una llaga social tan pobremente atendida. La tesis del problema único, con causa única y solución única y última es demasiado grande para tratarla en un breve revise, aunque pueden hacérsele algunas observaciones. Para la autora, no hay varios problemas del Indígena sino sólo uno, el económico, que acentúa más en términos del latifundio. De este modo, hace caso omiso de otros problemas del Indio, reconocidos por tirios y troyanos, derivados o no de lo económico. Dentro de la propia filosofía social que profesa la autora, entendemos también que no cabe su concepción de los Indígenas como una clase social, reconociéndose generalmente que están fuera de las clases. Probablemente esté más cerca de la verdad cuando los asemeja a las nacionalidades, y estaría más cerca aún si los asemejara a los "grupos etnográficos". Al hacer esas simplificaciones, no se hace diferenciación alguna entre Indios, "campesinos", obreros, etc., ni entre los problemas de cada grupo o clase con referencia a su cultura, economía, papel en la producción, etc., que presumiblemente deben admitir cierta diferenciación dentro de la solución única. Es, acaso, la destrucción del latifundo, donde asoma un poco la diferencia, aunque aquél haya pesado o pese sobre Indios y cam-

pesinos, pero se pasa por alto que ese aparato de opresión ha dejado de constituir problema en algunos países, dando lugar, en conjunción con otros factores, a otro "problema", o sea el del minifundio. La atención a la solución única, a su vez, olvida la importancia de la asimilación como elemento nivelador de condiciones económicas, culturales y sociales, que no sabemos si sería categorizado como paliativo o en otra forma. En resumen, la tesis adolece de una extrema simplificación. No se encuentra en la obra sugestión alguna acerca de lo que se estimen como mejores paliativos. Sólo por inferencia, pueden entenderse como tales las medidas indigenistas que merecn la aprobación de la autora, cuya simpatía por el Indígena y calor por su causa le ganarán sin duda la atención de los indigenistas.

J. de la Fuente

OUTLINE OF CULTURAL MATERIALS. Colaboración de *George P. Murdock, Clellan S. Ford, Alfred E. Hudson, Raymond Kennedy, Leo W. Simmons*, and *John W. M. Whiting*. Human Relations Area Files, Inc., New Haven. 1950. 162 pp.

Recientemente ha aparecido la tercera edición de este importantísimo instrumento de trabajo, tanto de gabinete como de campo. Seguramente es bien conocido de los sociólogos, antropólogos culturales, psicólogos, especialistas en biología humana y, en general, de todos los buenos investigadores sociales.

El *Outline* surgió en 1937 como un esquema preliminar que sus autores sometieron a la crítica de varios colegas, de los cuales casi un centenar enviaron sugestiones de tipo práctico. El resultado fué una primera edición pública en 1938, de la que se conoce una versión al español, hecha en Argentina al año siguiente, por Radamés A. Altieri.[1] En 1945 apareció la 2ª edición, notablemente mejorada, después de tres años de ensayos, al estudiar unos 90 grupos sociales, previa preparación para uso privado de la Cross-Cultural Survey, organización establecida en 1937, en la Universidad de Yale por el Institute of Human Relations.[2]

La presente reseña se refiere a la edición 3ª, publicada en 1950 como Vol. I de la Serie "Behavior Science Outlines", por una institución inter-universitaria y a la cual nos referimos más adelante. De presentación impecable, resume el resultado y la experiencia acumulada en 12 años.

---

[1] "Guía para la Investigación Etnológica" en *Notas del Instituto de Antropología*, Universidad Nacional de Tucumán, Vol. I, 1939.

[2] Véase the *Yale Anthropological Studies*, Vol. II, 1945.

En esencia, esta "Guía" consiste en un sistema clasificatorio de los rasgos culturales que presumiblemente se encuentran en cualquier sociedad. Como orientación, es obvia su utilidad en cualesquiera estudios de ciencias sociales, especialmente como aparece hoy, bajo la dirección principal de George P. Murdock —tan conocido por su *Our Primitive Contemporaries* (1934) y últimamente por su *Social Structure* (1949)— y Clellan S. Ford; si bien indudablemente es susceptible de nuevas modificaciones que sucesivas experiencias dictarán en lo futuro. Un concepto claro de lo que es la "Guía" y de su objetivo se entrevé en las siguientes palabras del Prefacio: "...organizar, en forma que haga rápida y asequible su consulta, los datos disponibles en un patrón estadísticamente representativo de todas las culturas conocidas, primitivas, históricas y contemporáneas, con el propósito de intentar generalizaciones sobre comparaciones culturales, revelar deficiencias en la literatura descriptiva y un mejor trabajo de campo" (p. XII).

En la estructuración del sistema ha desempeñado un papel muy importante la Cross-Cultural Survey, convirtiendo a New Haven en el centro de consulta, debido a los archivos que allí se habían preparado ya en 1943, siguiendo el sistema de la "Guía", sobre unas 150 culturas diferentes. Dicho sistema consiste en "tratar" numerosas fuentes literarias sobre los grupos sociales, principalmente primitivos, pero incluyendo también culturas más elaboradas, como los Romanos del Imperio y los Ingleses del tiempo de la Reina Isabel. Hoy está diseñada para tratar también civilizaciones como la nuestra. De la bibliografía estudiada se extractan, en fichas especiales, todas las descripciones que luego puedan servir para establecer comparaciones. Las fichas deben hacerse en una forma ya estandarizada en New Haven y de las cuales sus archivos poseían, sólo en 1943, un acervo de más de 500,000.

Pero desde hace poco más de un año ya no es exclusivamente dicha institución la depositaria de esos extractos, ahora acrecentados: En 1º de octubre de 1949 se organizó una asociación encargada de facilitar copias de aquellos archivos para su uso en varias universidades norteamericanas, cuyos representantes integran el Comité Ejecutivo de la organización: ésta es la Human Relations Area Files, Inc., ya mencionada; y hasta fines de 1949 participaban las universidades de Chicago, Harvard, del Estado de Iowa, North Carolina, Oklahoma, Pennsylvania, Southern California, Washington y naturalmente la de Yale.

El Prefacio de *Outline of Cultural Materials* trae un modelo facsimilar de las tarjetas a que hacemos referencia, así como las instrucciones para elaborarlas y utilizarlas funcionalmente.

En cuanto a los temas que, según esta "Guía", pueden tratarse (no siempre *deben*) incluyen, desde las fuentes bibliográficas mismas y la metodología de trabajo, hasta los referentes a ideas sobre la naturaleza y el hombre, prácticas religiosas y educación; pasando por otros tan propios de las grandes culturas, como el capital y las industrias, mercados y finanzas. Estos son los asuntos generales o "Secciones", que suman 79, numeradas de la 10 a la 88. Cada Sección, a su vez, se divide en aspectos particulares que pueden ser hasta 9 y que en total son 619. El texto principal de la "Guía" consta precisamente de estas 619 "Categorías", con una explicación para cada una y referencias, por cifras, a otras Categorías afines que pueden servir interfuncionalmente al investigador. Todas las Categorías han sido sugeridas por el estudio de 150 sociedades y, posteriormente, por representantes de la HRAF.

En la introducción del *Outline* se da la historia completa de la obra, los numerosos proyectos de investigación en que se ha utilizado ya con bastante éxito, el interés que el Gobierno de los Estados Unidos ha tenido en los resultados, especialmente comprobados después de la II Guerra Mundial, por ejemplo en los países latinoamericanos y en el área estratégica del Pacífico. Asimismo se da una idea de la base teórica en que se fundamenta el sistema clasificatorio, cual es la de que cada elemento de cultura ofrece al científico siete facetas, una de las cuales puede, en un cierto caso dado, ser la idea directriz en la clasificación: 1) una *actividad específica,* 2) una *circunstancia,* de tiempo o de lugar, por ejemplo, 3) un *sujeto* particular, 4) un *objeto* dado, 5) los *medios* con que se desenvuelve, 6) un *propósito* que se busca, y 7) el *resultado* que se obtiene.

Queremos finalmente poner énfasis en que el *Outline* se ha convertido, más y más en cada nueva edición, en instrumento indispensable del estudioso de los problemas sociales; y no sólo en la biblioteca, sino también en los trabajos de campo, de los antropólogos por ejemplo; ya que constantemente recuerda al investigador aspectos concretos que no es raro olvidar y otros nuevos que sugiere, cuya importancia quizás depende de la cultura estudiada y cuya elección clarifica el criterio personal, pero que a menudo se pasan por alto.

Lauro José Zavala.

LA INFLUENCIA RACIAL EN LA ACTIVIDAD ECONOMICA DE LOS INDIGENAS CHILENOS, por *Francisco Javier Díaz Salazar.* —Tesis. Universidad de Chile.—1949.—79 pp.

En la América Latina existen dos tipos de tesis universitarias: uno, el que se hace para salir del paso, sin pretensiones, discreta, para es-

conderla en el fondo de un cajón. En ella el título no importa, la razón es que pueda ser aprobada y si el autor vale, con los años y si tiene oportunidad, producirá una obra. Entonces será cuando, después del esfuerzo personal y del estudio autodidáctico, se producirán los frutos que nuestra improvisación y la carencia de rigor científico malogran en las aulas universitarias, las más de las veces, siempre que no florezca el literato. El otro tipo es el de aquella que es un producto de la inocencia, la falta de talento crítico o de ser su autor hijo de algún personaje y por consiguiente de "brillante porvenir" para los que harán el elogio, antes de que produzca algo, que realmente señale a un talento.

En el caso de la tesis que procuramos comentar, no sé cual de las tres del segundo tipo corresponde al novel Licenciado. El título sugiere el resultado de una investigación. Entrevista-test, investigación-participante, es decir, todo o parte de ese arsenal de métodos y técnicas que presenta la investigación social en Norteamérica. Los resultados de tal investigación pueden ser limitados, a veces ridículos por las perogrulladas y en ocasiones ricos en posibilidades insospechadas. Pero desgraciadamente en este caso fué un feliz título con un contenido insuficiente. Tal vez no sea su culpa, sino la de aquellos que debieron aconsejarlo. Con títulos más modestos se han hecho numerosos trabajos que pudieron haberle indicado el camino ha seguir en su tesis; no es justo que con la abundante bibliografía antropológica y etnográfica se pretenda hacer una obra consultando únicamente a fuentes históricas sin tener conocimiento, siquiera elemental, de las ciencias sociales y su estado presente.

Díaz Salazar tiene mucha pretensión y poca originalidad, a no ser su satisfacción en hilvanar datos históricos utilizados sólo con sentido común para llegar a un lugar común de la ignorancia científica. Lo notable es que esto último lo llama "ventaja de nuestra clasificación", y consiste en referirse a que los Indígenas de Chile pueden, por su "economía", agruparse en dos tipos: uno de "guerra" con menosprecio del trabajo y el otro de "consumo".

Es lamentable que la modestia no impida la propagación de verdaderos entuertos de ignorancia.

Gerardo Brown



India Callahuaya, Bolivia. Reproducción de un cuadro de *Cecilio Guzmán de Rojas*